



كتاب عمدة اهل التوفيق والتسديد
في شرح عقيدة اهل التوحيد الكبرى
للشيخ الامام العالم العلامة ابي عبد
الله محمد ابن الشيخ الولي العارف
الرباني ابي يعقوب يوسف
بن عمر السنوسي المتوفى ٨٩٥
الحسني رحمه الله

كتب ٩٦٥

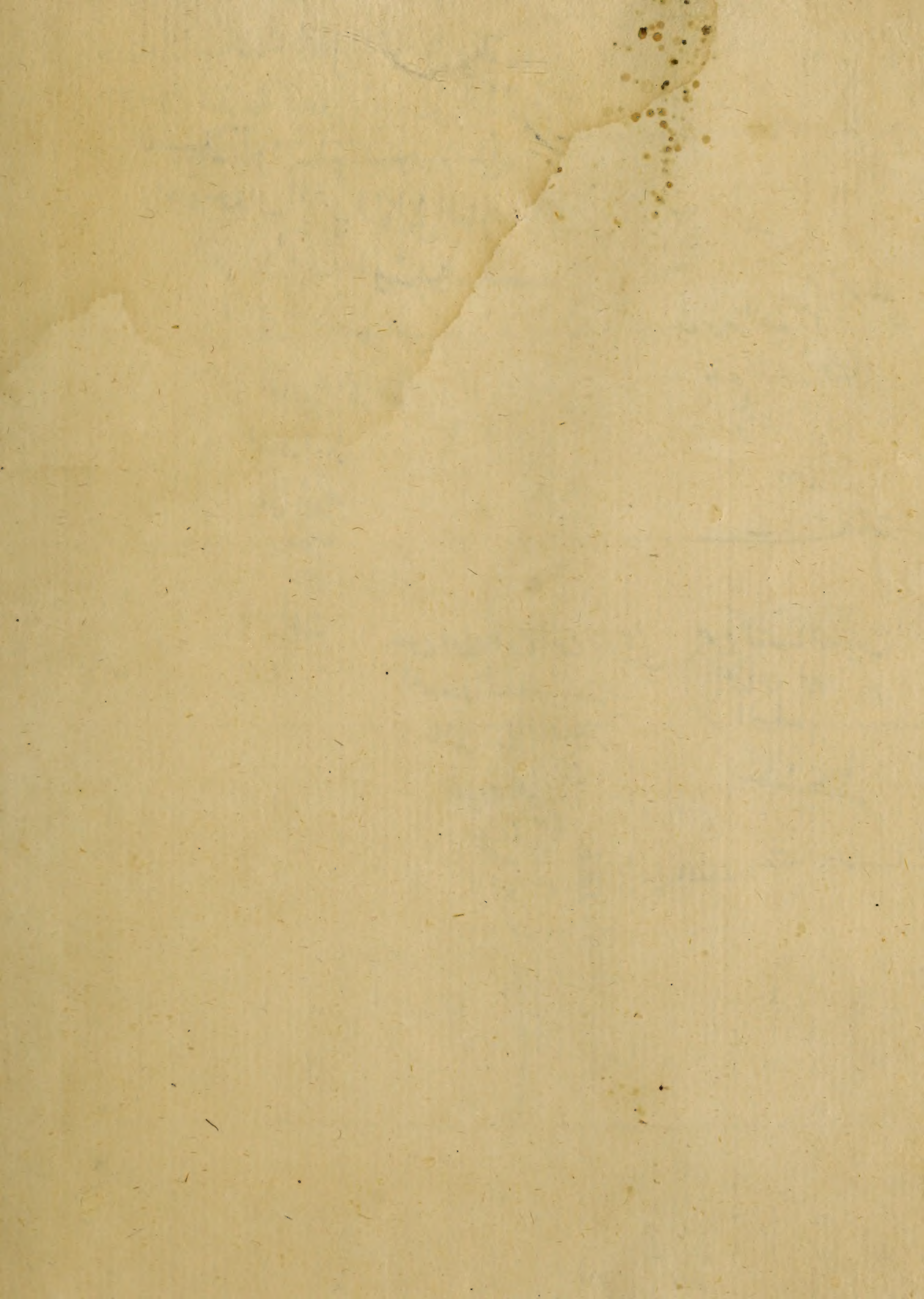
اسير اسير
والحمد لله
رب العالمين
لمليح
تمت

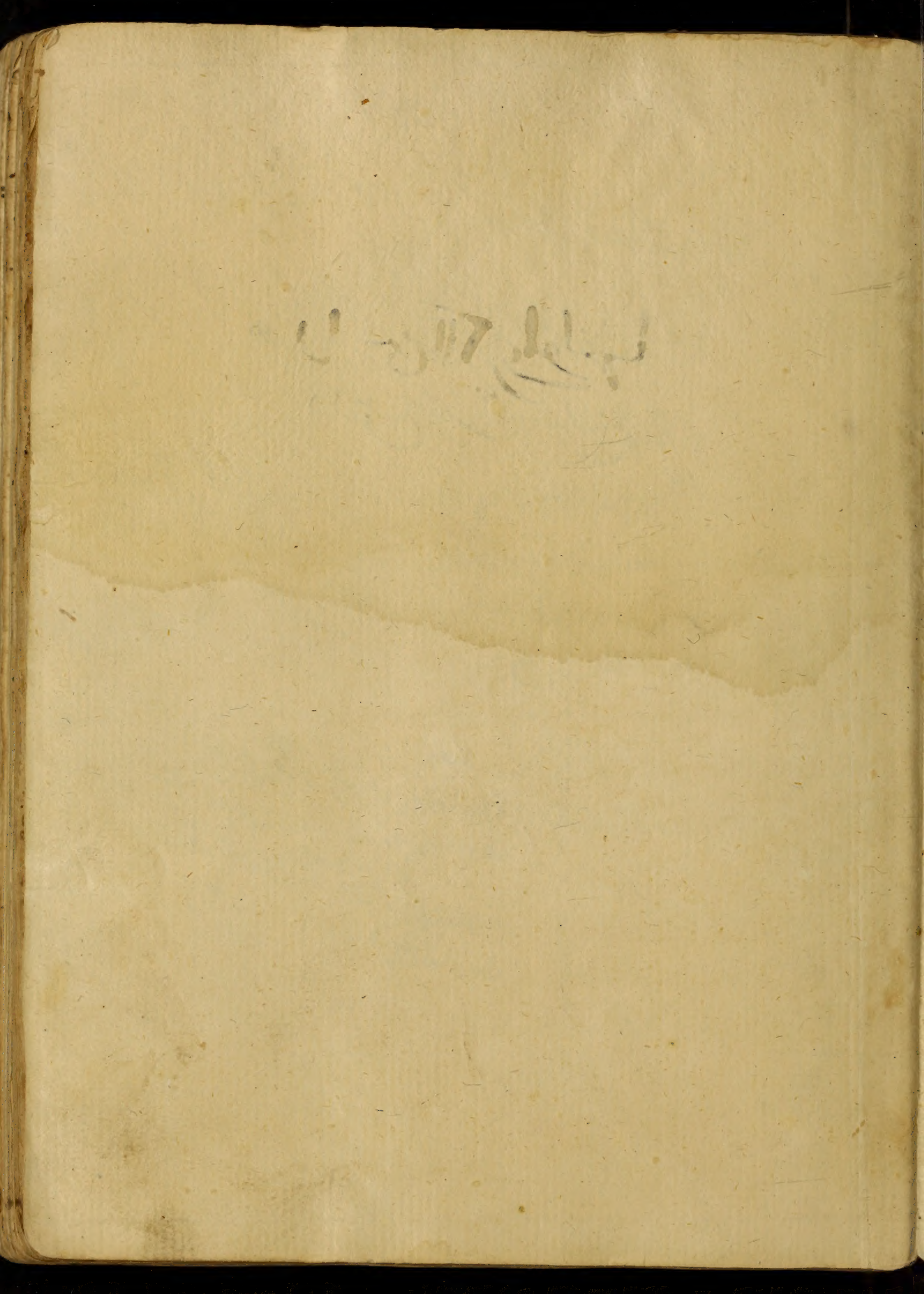
تملكه
في نوبة الفقير خليل الكاملي
عفى الله عنه وعن
والديه امين
امين
١١٦٤ سنة

من كتب الفقير
عثمان بن
البحار
١٢٠٧

من من من من به علي
العبد الفقير المعترف
بالذنب والتقصير
عبد محمد بن
عمر عابدين
عفا الله
عنه

١٢١٤ سنة





هذا شرح الكبرى لمؤلفها
قدس سره

١٥ ص ٢ / ١٣٦٧ / ٣١

كتاب عمدة اهل التوفيق والتسديد

في شرح عقيدة اهل التوحيد

الكبرى للشيخ الامام العالم العلامة

ابي عبد الله محمد بن الشيخ الولي

العارف الرباني ابي يعقوب

يوسف بن عمر السنوسي

الحسني رحمه الله

الحنش ان يكتب الرحيم وضم التي المعجمة
ومعناه الاجمال الاعم من القول والعمل

لبعضهم شعر

ولي صاحب ما كان يملك درهما ... فقير قليل المال وهو توالي

تملك مالا ثم اضحى من اهلها ... فعاتبته يوما فقلت تراني

لبعض الفضلاء

يا من غدا يسعى في الناس اعلان ... احفظ الكلام فالحيطان آذان

واحفظ لسانك لا تلقيك آفته ... ان اللسان على الانسان ثعبان

امر ام امر ام امر ام

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

قال الشيخ الفقيه العالم الامام العلامة الصدر الاوحد
ابو عبد الله محمد بن الشيخ الولي العارف الرباني ابي يعقوب
يوسف بن عمر السنوسي الحسني رحمه الله

الحمد لله الذي شرح به صدور العلماء الراسخين لقبول انوار
المعارف مستمدة من سواطع البراهين وظهر لهم بايات مصنوعاته
لكل على ما قسم له بفضله في سابق قضايه ومن عليهم فيها بالنظر
القويم فاشرفوا على ما لا يحاط به ولا يكيف من عظيم جلاله وكبريايه
فتاهوا في ذلك الجلال والجمال حتى اذهلهم بعد‌هم عن عجايب
ارضه وسمايه فسبحانه من ظهوره لاوليايه عين خفايه وقربه
عين بعده والعجز عن ادراكه لسعة جلاله نزهه لا تكيف وغاية
كمال في صفات ايه والصلوة والسلام على من خص من رتب المعارف
باعلاها ورقا في درج التخصيص والتقريب مراقي لا تمكنه
بل وقفت العقول بمراحل دون ادناها ورضي الله تعالى عن
اله وصحبه الذين شرفوا غاية الشرف بمشاهدة طلعته العليا
والاقتباس من عظيم انواره فكان لهم شمسا وهم انجم يهتدي

لا يمكن العلم في حقيقته

٣٨٠

بهم في دياجي ظلم الجهل ونثبت القدم باقتفا اثارهم في
مزال النواوغاره وبعد فيقول العبد الفقير الى ربه المشفق من خفة
صنعه وكسبه محمد بن يوسف السنوسي الحسني غفر الله له بلا
محنة له ولابويه ولاخوته وذريته واحبته وجمع الجميع
بفضله في اعالي الفردوس مع المقربين من اصفيايه واهل محبته
وشريف قربته لما وفق الله سبحانه لوضع العقيدة المسماة بعقيدة
اهل التوحيد المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وربقة التقليد
المرغمة بفضل الله انف كل مبتدع عنيد طلب مني بعض من اعتنى
بقرايتها ان اضع عليها مختصرا يكمل مقاصدها ويسهل الشروع الى
ما عذب من مواردها فاجبته الى ذلك طالبا من المولى الكريم حسن
المعونة والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن التي هي عن كثير
من العلل غير مصونة وسميته عمدة اهل التوفيق والتسديد في شرح
عقيدة اهل التوحيد والله تعالى اسال ان ينفع به وباصله ويمن
على من سعى في تحصيلهما بنيل مراتب العرفان والفوز بكمال
الدارين بحوله وطوله والصلاة والسلام على سيدنا محمد افضل العالم
بعضه وكله ص الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا
ومولانا محمد خاتم النبيين وامام المرسلين ورضي الله تعالى عن اصحاب

رسول الله اجمعين وعن التابعين ومن تبعهم باحسان الى
يوم الدين اعلم شرح الله صدري وصدرك ويسر لنيل الكمال في الدارين
امري وامرك ان اول ما يجب قبل كل شي على من بلغ ان يعمل فكره
فيما يوصله الى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة والادلة الساطعة
الا ان يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ فليشتغل بعده بالاهم
فالاهم ش الكلام فيما يتعلق بالحمد والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
شهير فلا نطيل به ولا يخفي هنا حسن مناسبة الدعا بشرح الصدر الذي
هو تهيئته لقبول المعارف وفهمها وازالة ضيقها عن حمل ذلك
وحرجها وقوله ان اول ما يجب اي شرعا وانما لم اقيده
بذلك كما وقع في الارشاد وغيره لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب
بل الاحكام كلها انما تثبت عند اهل السنة بالشرع وحكمت المعتزلة
فيها العقل وسياتي ان شاء الله الرد عليهم في محله الا انهم خصوا
هذا الموضع باعتراض وهو ان قالوا لو لم يجب النظر عقلا للزم
افحام الرسل وبيان الملازمة ان المكلف لا ينظر الى ما لم يعلم وجوبه
ولا يعلم ما لم ينظر واجيب بانه مشترك اذ لو وجب عقلا لاختابضا
لان وجوب النظر غير ضروري عندهم لتوقفه على مقدمات تفتقر الى
انظار دقيقة ولكن ان النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لا عادة ولا
شرعا

وجوبه فيه

شرعا اما عادة فلان الله تعالى اجرى عادته وطرد سننه بعدم توا[طي]
العقلا على الاعراض عن النظر في عجايب الكاينات وغرايب المصنو[عات]
ومن اعظم ذلك ما ياتي به الرسل من خوارق العادات واما شرعا
فلان النظر وجوبه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم وقوله
ان يعمل فكره حيران وحاصله ان اول واجب النظر وحقيقة
النظر ترتيب امور معلومة على وجه يودي الى استعلام ماليس
بمعلوم هكذا عرفه البيضاوي وغيره واحسن منه واسلم ان تقول
النظر وضع معلوم او ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يتوصل به
الى المطلوب واو للتنويع فيشمل نافض الحد والرسم فان وصلت تلك
الامور الى معرفة مفرد سميت معرفا وان وصلت الى تصديق وهو العلم
بنسبة امر الى امر على جهة الثبوت او النفي سميت حجة ودليلا
فمثال الاول قولك في شرح الانسان انه الحيوان الناطق ومثال
الثاني قولك في بيان حدوث العالم وهو ما سوى الله عز وجل العالم
متغير وكل متغير حادث فان ترتيب هاتين القضيتين المعلو[متين]
على الوجه الخاص وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية
توصل من اتضح له البرهان صدقهما الى العلم بان العالم حادث لاندراج الصغرى
في حكم الكبرى وهل الربط بين الدليل والنتيجة عادي فيمكن تخلفه

وقول شارحها

اوعقلي فلا يمكن عند نفي الافات العامة كالموت ونحوه التخلف
او بالتولد بمعنى ان القدرة الحادثة اثرت في وجود النتيجة
بواسطة تاثيرها في النظر او بالايجاب بمعنى ان النظر علة
اثرت في وجود المعلول اربعة مذاهب الاول مذهب الاشعري
والثاني مذهب امام الحرمين وهو الصحيح وللقاضي القولان والثالث
مذهب المعتزلة واستثنوا من ذلك النظر المذكري فقالوا فيه
بقوله الامام لانه كالنظر الذكري الضروري والرابع مذهب الحكما
والرد على الاخيرين بما ياتي من وجوب اسناد وقوع الممكنات
كلها الى الله تعالى ابتدا وابطال اصل التولد والتعليل على سبيل التاثير
وامامذهب الشمنية المانعين افادة النظر مطلقا والمهندسين
المانعين افادته في الالهيات فلا يخفى فسادهما وضرورة العلم
بافادته المستفادة من التجربة كافية في الرد عليهما لا يقال الضروري
لا يختلف فيه العقلا وهذا قد اختلفوا فيه لانا نقول ذلك في
الضروري الذي ليس له سبب ككون الكل اعظم من جزيه اما ماله
سبب كهذا فلا يدرك ضرورة الا من شارك في السبب كحلاوة
هذا العسل مثلا فلا يدرك ضرورة الا من شارك في سببه
الذي هو الذوق والسبب في مسلتنا العثور على النظر الصحيح

المطلع

المطلع على وجه الدليل وما احتج به المهندسون من ان الحكم على
الشي فرع تصوره وحقيقة الاله يستحيل تصورها فلا يدرك بالنظر
الحكم عليها وبان اقرب الاشيا الى الانسان هويته التي يشير اليها
بانا وفيها من كثرة الخلاف ما علم فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول
فممنوع اما الاول فلان الحكم انما يتوقف على تصور ما وهو موجود لا على
كمال التصور واما الثاني فلا ينتج الامتناع بل العسر وهو مسلم لاشك
فيه اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشابه الحق في مباحثه
ولهذا كان اهل الحق في غاية القلة ومنع ان يخوض فيما زاد على الضروري
من هذا العلم الا افراد من الاذكيا ثم اختلف القايلون بافادته هل
العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل ام يحصل معه دفعة وعليه فهل
بعلم واحد ام بعلمين فيه خلاف وزعم ابن سينا ان حصول العلمين
بالمقدمتين في الذهن ليس كافيا في حصول النتيجة بل لا بد من علم ثالث
وهو التفطن لاندراج الصغرى تحت الكبرى كما اذا ادعيت ان هذه
بغلة وكل بغلة عاقر فلا ينتج ان هذه عاقر حتى تتفطن ان هذه البغلة
فرد من افراد الكلية ليلزم الحكم على الفرد قال الشرف الدين بن التلمساني
وما ذكره حق فانك اذا قلت النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لم يستحرج

النبيذ في الحرمة الا من حيث كونه فردا من افراد المسكر فلا بد من
التفطن له الا انه معلوم في ضمن العلم بان هذا ترتيب منتج ملاحظا د
خلو الذهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين على هذا الوجه قلت
وعبارته في الطوالع انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة
الترتيب والهيئة العارضتين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلا
الانتاج وخفائه انتهى هذا كله في النظر الصحيح اما الفاسد فان كان
لعدم تامله لم يستلزم شيئا اتفاقا وكذلك ان كان لفساد نظمه كالاستدلال
بجزئيتين او سالبتين وان كان لخلل في مادته فقولان مشهورهما انه
لا يستلزم الجهل وهو راي المتكلمين وقيل يستلزمه وهو راي المنطقيين
وهو الصحيح وما احتج به المتكلمون من اختلاف النتيجة بحسب ان الناظر
فيهما ابتدا نفوذه الى الجهل والناظر فيها بعد العلم لا نفوذه الى شي
والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على النقيض نفوذه الى الشك
وما اختلف لم يرتبط بعينه شي فغير مسلم لانا نقول ان لازمها على
الحقيقة الجهل وانما انتفي عن العالم اعتقاده صدق نتيجتها في
نفسها للعلم بضدها لا العلم بالتوسط بينهما وكذا الناظر فيها عقيب
النظر في شبهة وليس شكه من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين

وهو

وهو في الحقيقة تعاقب رابين الاسترابة من معتقدين
الذي هو الشك وما احتجوا به ايضا من ان الشبهة لو كان لها
ارتباط بعقد معين لكانت دليلا والتالي باطل لا نحقيقة الشبهة
ما اشتبه امرها على الناظر فاعتقدها دليلا وليست بدليل
فلا يلزم لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللوازم فان الدليل
يفارق الشبهة وان اشتركا في صورة النظم فان مقدمة الدليل
ضرورية او تنتهي الى الضرورية والشبهة ليست كذلك واعلم
ان للنظر في الشي اضدادا تخصه واضدادا تعمه وغيره فالخاصة
كلما يوجب احضار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجهل به اعني
المركب لانه لو نظر معهما لكان تحصيل الحاصل فالوا ونظر العالم في دليل
اخر انما هو اختبار دلالته لا للاستدلال به وكالشك فيه والظن
والوهم لانه متى نظر في طرف لم يخطر بباله الطرف الاخر ومع
عدم الخطور للطرف الثاني الوجب للتنافي عقلي او عادي فيه
تردد للمتكلمين والاضداد العامة ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال
كالموت والنوم والنسيان وما في معناها وبالجملة فالنظر يضاد العلم
وجملة اضداده تنبيه ما مررنا عليه في هذه العقيدة من ان
واجب النظر هو مذهب جماعة منهم الشيخ الاشعري وذهب الاستاذ

وامام الحرمين الى ان اول واجب القصد الى النظر اي توجيه
القلب اليه نقطع العلايق المنافية له ومنها الكبر والحسد والبغضة
للعلما الداعين الى الله سبحانه وتطهير القلب من هذه الاخلاق
اول هداية الله للعبد وقال القاضي اول واجب اول جزء من النظر
وقيل اول واجب المعرفة ويعزى للشيخ ايضا وهو في الحقيقة غير
مخالف لما قبله لانه نظر الى اول ما يجب مقصدا وغيره نظر الى اول
ما يجب امتثالا واداء وانما اخترت من هذه الاقوال القول بان اول
واجب النظر لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنة حتى كانه
مقصد بخلاف ما قبله من الوسايل فانما اخذ من قاعدة ان الامر
بالشي امر بما يتوقف عليه من فعل المكلف وفي تلك القاعدة نزاع
ثم هذا النظر كاف في معرفته تعالى وان كان بغير معلم خلافا للا سماعيلية
عنا نعم حصوله بغير معلم عسير في غاية وقالت المعتزلة اول واجب
الشك وهو فاسد اما على اصلنا فلان الشك مطلوب بالشرع زواله
فكيف يطلب حصوله اني الله شك واما على اصلهم فلان الشك كفر وهو
قبيح عندهم لعينه فلا يكون مامورا به وقيل اول واجب الاقرار بالله
وبرسوله عن عقد مطابق وان لم يكن علما وسياتي ابطاله عند ابطال القول
بصحة التقليد هذه اقوال ستة في اول ما يجب وهي اقرب ما قيل فيه

قوله

قوله من البراهين القاطعة بيان لما وقعت عليه ما والبراهين
جمع برهان وهو احد اقسام الحجة العقلية لان الحجة تنقسم اولا
بحسب مادتها قسمين عقلية ونقلية والاولى خمسة اقسام برهان
وجدل وخطابة وشعر ومغالطة فالبرهان ما تركب من مقدمات
كلها يقينية واليقينيات ستة اقسام اوليات وتسمى ايضا بديهيات
وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الاثنين
والكل اعظم من جزئه ومشاهدات وتسمى ايضا حسيات وهي ما يجزم
به العقل بواسطة حس كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة وقضايا
قياساتها معها وهي ما يجزم به العقل بوسط يتصوره معها كقولنا
الاربعة زوج فانه بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام
بمتساويين وتجريبيات وهي ما يجزم به العقل بواسطة تجربة مرارا
كثيرة بحيث يجزم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق كقولنا السقمونيا
تسهل الصفرا وحدسيات وهي ما يجزم به العقل لترتب دون ترتب
التجريبيات مع مصاحبة القراين كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس
ومتواترات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاصل
في الذهن وذلك ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم
العقل بامتناع تواطيهم على الكذب كقولنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى

النبوة وظهرت المعجزة على يده وهذا القسم مركب من القسم الثاني
والثالث فهذه الاقسام الستة منها يتركب البرهان والغرض منه
حصول العلم اليقيني واما الجدل فهو ما تألف من مقدمات مشهورة
والمقدمات المشهورة ما اعترف بها الجمهور لمصلحة عامة او لسبب
رقة او حمية كقولنا هذا ظلم وكل ظلم قبيح وهذا كاشف لعورته
فهو مذموم فهذا مذموم وهذا فقير وكل فقير تحمد مواساته
فهذا تحمد مواساته وهذا قتل اخوه وكل من قتل اخوه حسن ان تقتل
قاتله فهذا حسن ان يقتل قاتله والغرض من الجدل اما اقناع قاصر
عن البرهان او الزام الخصم ودفعه واما الخطابة فهي ما تألف
من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه لسر لا يطلع عليه او لصفة
جميلة كزيادة علم او زهد ونحوه او من مقدمات مظنونة مثل
هذا يدور في الليل بالسلاح وكل من يدور في الليل بالسلاح
فهو لص فهذا لص والغرض من الخطابة ترغيب السامعين
واما الشعر فهو ما تألف من مقدمات مخيلة لترغيب النفس
في شي او تنفيرها عنه فالاول كقولنا هذه خمرة وكل خمرة ياقوتة
فهذه ياقوتة سيالة والثاني كقولنا هذا عسل وكل عسل مرة متهوعة
فهذه مرة متهوعة والغرض من الشعر انفعال النفس واما

المغالطه

المغالطة فهي ما تالف من مقدمات شبيهة بالحق وليست به وتسمى سفسطة كقولنا في صورة فرس في حايط هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال او شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة كقولنا في شخص خبط في البحث هذا يكلم العلما بالفاظ العلم حتى يسكتوا وكل من يكلم العلما بالفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم فهذا عالم او مقدمات وهمية كاذبة كان نقول هذا ميت وكل ميت جماد فهذا جماد او نقول هذا الميت جماد وكل جماد لا يفزع فهذا لا يفزع فان النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح لمقدمات تتوهمها كاذبة فتقول هذا انسان يمكن قيامه وبطشه وكل من يمكن قيامه وبطشه فليس بجماد او فهو مفزع فهذا ليس بجماد او فهو مفزع او كما اذا رايت حبلا مصنوعا على شكل حية فتعلم انه حبل واذا القي عليك خفت منه لان الوهم يغلب كثيرا على العقل ما قاد شي مثل الوهم تقول النفس هذا يشبه الحية او هذا شكل حية وكل ما يكون كذلك فهو مخوف او فالجزم الفرار منه فهذا مخوف او الجزم الفرار منه وبمثل هذا الوهم وقع اكثر الناس في انواع البدع والضلالات حتى وقعوا مع المعتادات واشتغلوا بالاكوان عن مكونها فاعتقد وانا فعلنا

ما ليس بنافع وضار اما ليس بضار فاشركوا مع الله غيره واثبتوا
الوسايط بينه وبين خلقه واسندوا التاثير الى من ليس له
تاثير وتوكلوا على من ليس له حول ولا قوة ولا تدبير ولا
تقدير ولم يعلموا ان الممكنات كلها حبالات تنادي بلسان
الحال الذي هو افصح من لسان المقال من يقف عندها
انظر المقصد امامك انما نحن فتنة فلا تكفر فهذه اقسام
الحجة العقلية وجعلها البيضاوي في الطوالع ثلاثة اقسام
البرهان والخطابة وتسمى ايضا الامارة والمغالطة لطيفة
لان الحجة العقلية اما ان تتركب من مقدمات قطعية او مقدمات
ظنية او شبيهة باحديهما وتسمى الاولى برهانا ودليلا والثانية
خطابة وامارة والثالثة مغالطة وبالجملة فالمعتمد من هذه
الاقسام في تصحيح العقايد الدينية القسم الاول الذي
هو البرهان فلذا قلت من البراهين ووصفتها بالقاطعة
لكشف معناها وانما عطفت عليها الادلة عطف عام على خاص
لتدخل في ذلك الادلة النقلية فيما نقبل فيه من العقايد وذلك
كل ما لا تتوقف المعجزة عليه كنفي النقص عنه تعالى وثبوت
الوحدانية له على راي وكوقوع بعض الممكنات من الحشر

والروية

بيان الممكنات

والروية ونحوها ووصفتها بالسطوع اشارة الي اشتراط
القطع فيها ايضا ولو كان بدل هذا الكلام ان يقال من البراهين
العقلية والقواطع السمعية لكان ابين واحسن قوله الا
ان يكون حصل له العلم تقييد لما اطلق في الارشاد وغيره
قوله فليشتغل بعده اي بعد البلوغ ص ولا يرضى لعقايده
حرفة التقليد فانها في الاخرة غير مخلصة عند كثير من
المحققين ش اعلم ان الحكم الحادث ينشا عن امور خمسة
علم واعتقاد وظن وشك ووهم لان الحكم بامر علي امر ثبوتا
او نفيا اما ان يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم اولا والاول اما
ان يكون لسبب واعني به اما ضرورة او برهانا اولا وغير الجزم
اما ان يكون راجحا علي مقابله او مرجوحا او مساويا فاقسام
الجزم اثنان واقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الاول من قسمي
الجزم علما ومعرفة ويقينا والثاني اعتقادا ويسمى الاول من
اقسام غير الجزم ظنا والثاني وهما والثالث شكا فاذا عرفت هذا
فالايمان ان حصل عن اقسام غير الجزم الثلاثة فالاجماع على
بطلانه وان حصل عن القسم الاول من قسمي الجزم وهو العلم
فالاجماع على صحته واما القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم

فسمين مطابق لما في نفس الامر ويسمى الاعتقاد الصحيح كاعتقاد
عامة المومنين المقلدين وغير مطابق ويسمى الاعتقاد الفاسد
والجهل المركب كاعتقاد الكافرين فالفاسد اجمعوا على كفر صاحبه
وانه اثم غير معذور مخلد في النار اجتهد او قلد ولا يعتد
بخلاف من خالف في ذلك من المبتدعة واختلفوا في الاعتقاد
الصحيح الذي حصل بمحض التقليد فالذي عليه الجمهور
والمحققون من اهل السنة كالشيخ الاشعري والقاضي والاستاذ
وامام الحرمين وغيرهم من الايمة انه لا يصح الاكتفاء به
في العقايد الدينية وهو الحق الذي لا شك فيه وقد حكى غير
واحد الاجماع عليه وكانه لم يعتد بخلاف الحشوية وبعض
اهل الظاهر اما لظهور فساده وعدم متانة علم صاحبه
او لانعقاد اجماع السلف قبله على ضده وحصل ابن عرفة
في المقلد ثلاثة اقوال الاول انه مومن غير عاص بترك النظر
الثاني انه مومن لكنه عاص ان ترك النظر مع القدرة والثالث
انه كافر ونصه في شامله الذي حاذى به طوالع البيضاوي
التقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد قول
الرسول والاجماع ومعرفة مدلول الشهادتين والمعاد والقتلة

بدليل

بدليل صحيحة ما طابق برهانا اما بدليل اجمالي معجوز عن تقرير
وحل شبهة او تفصيلي مقدور عليهما فيه ففي ايمان ذي
التقليد فيهما لا مع عصيانه او معه ثالثها هو كافر لنقل المقترح
مع عز الدين والامدي محتجين فان اكثر من دخل الاسلام
على عهده صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسايل الاصولية
وحكم صلى الله عليه وسلم باسلامهم ونقل الامدي عن بعض المتكلمين
وابي هاشم مع مقتضى قول الوهري اكتفاوه صلى الله عليه وسلم
بالنطق بالشهادتين انما هو في الاحكام الظاهرة لا فيما ينجي
من الخلود في النار وقول الشامل من مات بعد مضي ما يسع
نظره وتركه اختيارا كافر وان مات قبل مضي ما يسع ذلك مع
ترك النظر اختيارا فيما ادرك منه قولان القاضي الاصح كفره
بعد قوله يمكن الا يكفر وفي وجوب المعرفة على الاعيان
بالدليل الاجمالي وعلى الكفاية بالتفصيلي نقلا الامدي عن
الامام وغيره فايلا من كان اعتقاده دون دليل ولا شبهة فهو
مومن عاص بترك النظر العهري ولا نزاع بين المتكلمين في
عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي على الاعيان وانما هو كفاية
وظاهر قول ابن رشد في نوازله انما هو بالدليل التفصيلي مندوب

اليه لا فرض كفاية انتهى قلت وبالجملة فالذى حكاه
غير واحد عن جمهور اهل السنة وتحقيقهم ان التقليد لا يكفي
في العقايد ولهذا قال ابن الحاجب في العقيدة المنسوبة له
بعد قوله ان الايمان هو التصديق وهو حديث النفس
التابع للمعرفة لا المعرفة على الاصح ولا يكفي التقليد في ذلك
على الاصح انتهى قلت ويدل على مذهب الجمهور قوله
تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فامر بالعلم
لا بالاعتقاد وقد علمت الفرق بينهما وقوله فاعلم انه لا اله
الا الله وقوله لتعلموا ان الله على كل شي قدير وان الله قد احاط
بكل شي علما وقوله ليستيقن الذين اوتوا الكتاب الاية
واليقين بمعنى العلم وقوله قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة
انا ومن اتبعني والبصيرة معرفة الحق بدليله فمن لم يكن على
بصيرة في عقده لم يكن متبعا للنبي صلى الله عليه وسلم عملا بمقتضى
عكس النقيض الموافق فلا يكون مومنا ويدل عليه ايضا قوله
صلى الله عليه وسلم ان الله امر عباده المومنين بما امر به عباده
المرسلين ومعلوم ان التقليد لا يصح في حق المرسلين وقوله
صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة

ولم

ولم يقل وهو يعتقد وكل اية في القران ذامة للتقليد وآمرة
بالنظر والاعتبار دليل على ذلك كقوله تعالى قل انظروا وقوله
جل وعلاه اولم يتفكروا وقوله سبحانه ان في خلق السموات
والارض الاية وحذر سبحانه المتأني بالنظر بخوف قرب
موته فيفوته النظر بتانيه فيموت غير مومن فقال بعد قوله
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من
شي وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم واجماع الصحابة ايضا
دليل على وجوب النظر فانهم لم تزل تذم التقليد وتحذر منه
وهو قول شايع بينهم من غير نكير وقال القاضي رضي الله عنه
التقليد في علم التوحيد محال لانه اما ان يومر بتقليد من شا
او بتقليد المحق والامر بتقليد من شا يلزم منه ان يكون من
قلد الكفر ممتثلا وهو خلاف الاجماع وان امر بتقليد المحق
فاما ان يومر بتقليد المحق عند الله وان لم يعلم كونه محقا او بشرط
علمه بكونه محقا والاول من تكليف المحال والثاني لا يعلم كونه
محقا الا بعد النظر القويم واذا نظر خرج عن كونه مقلدا وان
قيل يومر بتقليد من غلب على ظنه انه على الحق كما في الفروع لزم ان
يكون كل من قلد مبتدعا او كافرا بناء على رجحان قوله في ظنه ممتثلا

والاجماع على خلافه واما ما اعتزيه القايل بصحة التقليد من
اكتفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم باجرا
احكام الاسلام ورفع القتال بمجرد النطق بكلمتي الايمان
من غير بحث منهم على السراير فلا دليل فيه لان ذلك انما هو من
باب اجراء الاحكام على المظان والظواهر وليس كلامنا فيه
وانما كلامنا فيما بين العبد وربه وفيما ينجيه من الخلود في
النار مع ساير الكفرة وقد اجرى النبي صلى الله عليه وسلم احكام
الاسلام على من قطع بارديه كفرقة من المنافقين ولم يدل ذلك
على انهم كذلك في الاخرة والى هذا المعنى اشرت بقولي
فانها في الاخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين اي واما
في الدنيا فتبنى احكامها على الظواهر وعلى هذا قال الغزالي لا تحرك
عقايد العامة ويتركون على ما هم عليه لان السنة مضت
بعدم البحث على الضماير وانها انما تنكشف في الاخرة يوم
تبلى السراير وانما يجب بث العلم لمن ساله وكان اهلا لا لمن
اعرض عنه او لم يكن اهلا له يعني والله اعلم ما لم يظهر المنكر في عقايدهم
كزماننا هذا فيجب تغيير المنكر والتلطف في تعليمهم الحق بما تسعه
عقولهم وقد جعل الله سبحانه في الالفاظ والادلة سعة

فكل

فكل يخاطب على قدر فهمه والله المستعان واحتج بعضهم
ممن يميل الى صحة القول بالتقليد بل ويرى رجحانه على
درجة الاجتهاد والنظر في علم التوحيد باوجه احدها
انا نقطع ان ابابكر وعمر وساير الصحابة رضي الله عن جميعهم
ماتوا ولم يعرفوا الجوهر والعرض وننقل عن الاستاد بن فورك
انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض الا
من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية الثاني انه حكي
عن بعض السلف انه قال عليكم بدين العجايز وحكي عن الامام
الغزالي انه قال عند موته اللهم ايمان العجايز وقاله عمر بن عبد العزيز
رضي الله عنه لرجل ساله عن الاهوا عليك بدين الصبي الذي
في الكتاب ودين الاعرابي ودع ما سواهما الثالث انا
نجد بعض المقلدين اقوى ايمانا وارسخ اعتقادا ممن نظر
في علم التوحيد قلت لا يخفى فساد ما تمسك به على كل
موفق اما الثالث وهو رجحان ايمان بعض المقلدين على
ايمان من نظر فهو من المصادرة عن المطلوب لان جمهور
الايمة يرون ان لا ايمان للمقلد اصلا فكيف يدعا رجحانه
وايضا فمما لا يدخل تحته فهم عاقل ان الجزم المستند الى

بمجرد التقليد ومن لازمه قبول احتمال النقيض يكون مساويا
للجزم الذي انتجته البراهين بحيث لا يحتمل النقيض بوجه
من الوجوه ولعله اراد بعض من لم ينظر من اوليا الله وخرقت
في حقه العادة ووهب له من المعارف ما لا يتوصل اليه
بالنظر حتى صارت علوم الناظرين بالنسبة الى ما اعطي من
العلوم كلا شي واذا اراد هذا فليس هو من محل النزاع
لان نزاعنا في المقلد وهذا الذي ذكر ليس بمقلد بل هو كالناظر
في ان الحاصل له علم لا اعتقاد وتوقف العلم غير الضروري
على النظر انما هو بحسب العادة ويجوز في قدرة الله تعالى
ان يجعل العلوم النظرية لمن شاء ضرورية بحيث لا يفتقر
في حصولها الى نظر الا ان تجويز مثل هذا الخارق الذي لم
يعطه الا للنادر من الاوليا لا يسقط وجوب النظر في
حق من لم يحصل له هذا المقام والذي جرت العادة وامر به
الشرع تحصيل العلوم من طرقها المالوفة وهو الاجتهاد
في النظر والتعلم من العلما والتزام التعب في الدرس والرحلة
في طلب الفوايد وقد روي في الحديث لا يستطاع العلم
براحة الجسم واطلب العلم ولو بالصين وورد انما العلم
بالتعلم

بالتعلم وقال تعالى لنبيه يحيى عليه الصلاة والسلام يا يحيى خذ
الكتاب بقوة وقال لكليمه موسى عليه السلام وكتبنا له في
الالواح الى قوله فخذها بقوة وقال جل وعلا فلولا نفر من
كل فرقة منهم طايفة الاية وكان السلف الصالح يرتحل احدهم
في طلب الفايدة الواحدة مسيرة شهر ولقد سافر كليم الله
موسى صلى الله عليه وسلم مع ما اعطي من علم كل شي للقاء الخضر
حتى مسه التعب في ذلك وقال لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا
وان اراد بالايمان ما ينشا عنه من اعمال البر وان بعض
المقلدين يتحفظ من المعاصي ويلتزم من القيام بالاوامر
ما لا يوجد في كثير من العلما فمسلم لان الانتفاع بالعلم بيد
الله تعالى وليس بين العلم والعمل ربط عقلي الا ان هذا لا يقدح
في وجوب العلم ولا في شرفه وليس العلم هو الذي حمل العالم
على المخالفة حتى يقدح في شرفه ولا التقليد هو الذي حمل
المقلد على المراقبة حتى يدعى شرفه بل انما تحمل العلم في الحقيقة
لو صاحبه التوفيق على الموافقة ثم هذا العالم المخالف بالجوارح
هو احسن حالا من المقلد الموافق لان المقلد قال الجمهور بعدم
صحة ايمانه فلا يكون له عمل ولقليل العمل مع العلم افضل من كثير

العمل بلا علم بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم اصلا ولقد شدد
رهبان النصارى ومن في معناهم من الجهلة على انفسهم
في الدنيا تشديدا عظيما ومع ذلك لا ينفعهم شي في الاخرة
ثم لو حسبنا العد المحاسن والاعمال التي اتصف بها اكثر العلما
من ايمة المسلمين ومشايخ الاوليا الذين هم قدوة المتقين
وما لهم من العلوم ثم بثهما تعليما وتاليفا لغاب في ادنى مكرمة
لهم جميع اعمال عامة المسلمين لكن مشاهدة هولاء المتشبهين
باهل العلم ولبسوا اسمائهم وعزة وجود اهل العلم على الحقيقة
هي التي حسرت الجاهل بمناقب من مضى من ايمة المسلمين
على ذكر مرهي العامة في معرض ذكر العلما الراسخين رضي الله
تعالى عنهم ونفعنا بهم وحشرنا في زمرتهم واما الثاني وهو
ما حكاه عن بعض السلف من قوله عليكم بدين العجايز
فلا دليل فيه ايضا على صحة التقليد لان مراد هذا القايل
الامر بالتمسك بما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة
والتابعين حتى وصل علمه الى من ليس اهلا للنظر كالعجايز
والصبيان في الكتاب والاعراب اهل البدو وترك ما احدثه
المبتدعة من القدرية والمرجية والجبرية والروافض

وغيرهم

وغيرهم ممن لا وجود له في اعصار السلف الصالح خاصهم
وعامهم وذكر امثلة ذلك على الاستيفا بطول ولنذكر البعض
ليتبين به المراد فمن ذلك ما احدثته المعتزلة من تقييد ارادة
الله جل وعلا بالطاعة وان الكفر والمعاصي لم يردها الله
تعالى وانما العباد اوقعوا ما لم يرده الله تعالى ومعلوم
ان هذه ضلالة لا مستند لها وانما الذي اشتهر في زمن
السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف ولهج به الصغير والكبير
والذكر والانثى والحر والعبد والحاضر والبادي حتى صار
كانه معلوم من دين المسلمين ضرورة ويلهج به من عرف
معناه ومن لم يعرف وقوع الكائنات كلها بارادة الله تعالى
وان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن حتى ان جهلة العصاة
يعتذرون عن معاصيهم بارادة الله تعالى ذلك منهم ولو اراد
الله بهم خيرا لما عصوا ونحو هذا ما انكره المعتزلة من جواز
العفو عمن مات مصرا على المعاصي وانكار الشفاعة وانكار
خلق الجنة والنار ومثل هذا كثير في العقائد ويدل قطعا
على هذا التاويل الذي ذكرناه اتيان عمر بن عبد العزيز بمثل
هذا جوابا للسايل عن الاهوا فكانه قال عليك في الدين بما

كان عليه السلف وتلقاه منهم الخلف ودع ما يناقض ذلك
مما احدثه المبتدعة بل نقول هذه الالفاظ التي اغتر بها
من مال الى التقليد وحذر من النظر في التوحيد هي في
الحقيقة حجة عليه لا له لان علماء السنة رضي الله عنهم انما
انما الفوا في علم التوحيد ليبينوا للناس ما كان عليه السلف
الصالح وصار لشهرته ووضوحه قبل ظهور البدع دينا
لعجايزهم وامايهم واهل بدوهم وصبيان كتابهم وزادوا
بان حصنوه بالبراهين العقلية التي تنتهي الى ضرورة العقل
بحيث يخرج من انكرها عن ديوان العقلا وبالادلة النقلية
القطعية فيما تقبل فيه فهم رضي الله عنهم جعلوا على حوز دين
الاسلام اسوارا لما قدمت جيوش المبتدعة التي لا تحصى
كثرة تريد استلاب ذلك الدين وابداله بجهالات يهلك من
اتبعها ثم لما قدمت المبتدعة بمعاول الشبهات لتهدم بها
اسوار الادلة وبسلالم الاوهام والتخيلات لتتجاوز بها
الى حوز الدين بالغت العلما رضي الله عنهم في الاحتياط للدين
ونظرت بعين الرحمة لجميع المسلمين فاسدت عليهم تلك
الشبهات وفسخت لهم تلك الاوهام والتخيلات باجوبة

قاطعة

قاطعة لا يجد العاقل عن الاذعان اليها سبيلا واتفقوا رضي
الله عنهم في جميع ذلك الذخاير التي حصلت لهم من الكتاب
والسنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين هم القدوة
لهذه الامة وقد كان حرز الدين محفوظا في عهد النبي صلى الله عليه
وسلم لن يتجاسر احد يروم الاختلاس منه وانما تجاسر من
تجاسر عند غيبته لكن لم يمت صلى الله عليه وسلم حتى ورث علما
امته من المعارف ما يدفعون به كل عدو ويريد الاختلاس
من دينهم احل امته في حرز ملته كالليث حل مع الاشبال في اجمه
فحين قام الاعدا بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لهدم حصن
الدين اتفقوا في تحصينه اعظم تحصين تلك الذخاير التي ورثوها
واستعملوا الة عقولهم في وجوه انفاقها ولم تزل ارباح تلك
الذخاير من زيادة المعارف تتوالى عليهم وينفقونها عند
الاحتياج اليها فهذا حال علما اهل السنة الذين تكلموا في علم
التوحيد والفوا فيه التواليف جزاهم الله افضل جزا فبالله
ايها المقلد الذي يستدل بما لا يحيط به علما من كان يقف لرد اهل
البدع حين خاضوا مع كثرتهم وعظيم احتيالهم في شبهاتهم ولهم
المنزلة في الدنيا بحيث يتمكنون بها من سوق الناس الى اغراضهم

لولا ما نهض لهم رجال الله من العلما الراسخين واي دين
يبقي لعجوز او صبي او مقلد لولا بركة اوليك العلما رضي الله عنهم
واي جهاد يوازي جهادهولا واي رباط يماثل رباطهم
وعكوفهم على استعمال العقول وتجنبهما من الحياة على الكون
فيما يحفظ دين المسلمين فمهما لاح لهم مختلس يريد شيا من
الدين قابلوه بشهاب من نيران البراهين فردوه خاسيا لم
ينقلب الا باعظم فضيحة واين هذا الجهاد و رباطه من جهاد
السيوف و رباط الثغور الذي غايته حفظ نفس او مال
لا بد في الدنيا من فراقهما وهذا حفظ دين لو ذهب لهلك الناس
في عذاب جهنم ابد الابدين وقد روي ان ابا اسحق الاسفرايني
رضي الله عنه صعد في زمان هيجان المبتدعة الى جبل لبنان
وهو متعبد لاوليا الله وخلوة لهم عن الناس فوجدهم هناك
يتعبدون فقال لهم يا اكلة الحشيش هربتم الى هذا الموضع تتعبدون
وتركتم امة النبي صلى الله عليه وسلم في ايدي المبتدعة فقالوا ايها
الاستاذ لا قدرة لنا على مخالطة الخلق وانت الذي اقدرك الله
على ذلك فانت اهله فرجع رضي الله عنه واشتغل بالرد على المبتدعة
والف كتابه الجامع بين الجلي والخفي وروي ان الاستاذ ابا بكر
ابن

ابن فورك لما قرا من العلوم ما قدر له اعتزل عن الناس للعبادة
فسمع هاتفا يقول الان اذ صرت حجة من حجج الله على خلقه
صرت تهرب من الخلق فرجع الى التعليم فان قلت
اذا كان مراد عمر بن عبد العزيز ومن ذكر معه ما تاولت
عنهم فما بال اللفظ عدل به عن صريح المراد وذلك ان يقال
في جواب السايل مثلا عليك بما كان عليه الصحابة والسلف
الصالح الى ان قيل عليك بدين العجايز وعليك بدين الصبي
الى اخره قلت سبب ذلك والله اعلم ان تلك المقالة صدرت
منهم في زمان هيجان البدع ويدل على ذلك سوال الرجل عمر ابن
عبد العزيز عن الاهوا وكان الزمان اذ ذاك لم تخل عن بقية
السلف الصالح المعتنين بالدين وبتعليمه للاهل والولد
والامة والعبد حتى كان الجميع يعرفون ما يخصهم في دينهم
اكمل معرفة امتثالا لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا قوا
انفسكم واهليكم نارا وليت اكابر علماينا كانوا في معرفة السنن
مثل اما علماء السلف الصالح او نسايهم او صبيانهم فلما هاجت
البدع وخيف على من هو ضعيف النظر ان يخرج الى شي منها
قيل له عليك بدين العجايز والصبيان لانهم انما اكتسبوا من

نوبة الصحابة والتابعين لهم باحسان والابتداع من قبلهم
مامون واهل البدع لا يقصدوهم بالمخالطة فامن من التلوث
باقذار البدع على عقايدهم التي اتقنوها بما تحتاج اليه من
البراهين على حسب ما اخذوه من السلف الصالح وفهموه من
الكتاب والسنة لسهولة ذلك عليهم اذهم عرب لم تستول على
السنتهم العجمة ولا صعد على قلوبهم ران الجمود ولا ظلمة الغباوة
فعقايدهم اسلم شي واحسنه فلهذا امر ضعيف النظرات
بنتمي الى حرزه بينهم المامون لعدم المخالطة لاهل البدع
ولوقوف اهل زمانهم المستعين في الانظار ولهم القوة العظمى
في الذهن واللسان رضي الله عنهم امام حرزه بينهم يدفعون
عنهم كل مبتدع وضال وتحملوا في ذلك رضي الله عنهم من
مشاق النظر والاذاية في الانفس والمال مايعظم الله به
اجورهم ولو قيل لضعيف النظر الذي حيرته الاهوا عليك بما
عليه الصحابة لكان احالة على جهالة اذ كل من اهل البدع يدعي
ان ما ينتحله هو مذهب الصحابة رضي الله عنهم فكان من الكرم
والصواب ما امر به علماء السلف من الانتما الى الحرز المامون
الذي وقفت ابطال العلما لمناظرة اعداء الدين امامه والضعيف
اذا

اذ الم يدخل الحرب ووقف موقف الابطال خيف ان يهلكه العدو
لضعفه ولهذا ما الفخر في موطن الموت لحرز الضعفا
ودعايه لانه موطن يتشتت فيه الفكر لعظيم هوله فيخشى ان
اقبلت فيه واردات الشبه ان يضعف العقل عن دفعها
واقل ما فيها تكدر العقل بطلانها والزمان والفكر ضاقا في ذلك
الموطن المايل عمن حمل ذلك فدعا بصفا المعرفة والحفظ مما
يكدرها كما هو شان عجايز تلك الازمنة وضعفتهم لانهم عرفوا
العقايد وما لا بد منه من ادلتها ولم يبحثوا عن الزايد ولا انتصبوا
لمناظرة اهل البدع فصفت عقايدهم حتى ماتوا على ذلك هذا
مراده والله اعلم واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي فهو دعا
بسلب المعرفة والعياذ بالله تعالى والا نتقال الى ما هو او في
وفي ايمان صاحبه من الخلاف ما علم والدعا بمثله لا يرضاه عاقل
ولو سلمنا انه اراد العجايز المقلدات لوجب ان يحمل دعاوه
على لازم اعتقادهن وهو عدم خطور الشبهات بالبال مضموما
الى كمال معرفته هو لتكون اذذاك صافية عن كل مكدر وقد يحتمل ان
يكون سبب دعايه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ آرا الفلاسفة
واصحاب الاهوا وتكثير الشبه لهم وتقويتها ايرادها مع ضعفه

عن تحقق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تاليفه
وقد استرقوه في بعض العقايد فخرج الى قريب من شنيع
اهوايهم ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تواليفه
قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن احمد المغربي التلمساني
رحمه الله تعالى ورضي عنه من تحقق كلام ابن الخطيب
وجده في تقرير الشبهة اشد منه في الانفصال عنها وفي
هذا ما لا يخفى انشدني شيخي ابو عبد الله الابلي قال انشدني عبد
الله بن ابرهيم الزروري وقال انشد لي تقي الدين بن تيمية لنفسه
محصل في اصول الدين حاصله ... من بعد تحصيله علم بلا دين
اصل الضلالات في الافك المبين فما ... فيه فاكثره وحي الشياطين
قال وكان بيده قضيب فقال لو ادركت فخر الدين لضربت
بقضيبي هذا على راسه انتهى قلت ... فلعل الفخر رضي الله
تعالى عنه حضر له عند الموت من الشبهة التي عسر عليه الانفصال
عنها ما حمله الخوف منه ان تمنى ان يكون في درجة الاعتقاد
التقليدي لا ان رايه فيه انه كاف وقد روي عنه انه انشد
عند الموت ... نهاية اقدام العقول عقال ... واكثر سعي العالمين ضلال
وارواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا اذى ووبال

ولم

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ۞ سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

وكم من رجال قد راينا ودولة ۞ فبادوا جميعا مسرعين وزالوا

وكم من جبال قد علت شرفاتها ۞ رجال فماتوا والجبال جبال

فعلى هذا الاحتمال يكون التحسر تمني لعظيم الكوف الدخول في حرز المقلدين حقيقة او على معنى التلهف او الندم على ما فات ويحتمل ان يكون مع هذا اراد بالعجايز العجايز المقتصرات على القدر الضروري في تصحيح العقايد اذ هو حال عجايز ذلك الزمان وما قبله من الازمنة الفاضلة كما قدمنا وبهذا تعرف ان هذا الحرز في زماننا ليس بمامون اذ لا اتقان فيه للعقايد ولو بالتقليد فلا مدخل له في ذلك الامر لعدم الاعتنا بتعليم العقايد والدين لا سيما للنسا والصبيان اما الاما والعبيد في زماننا فلا يقصدون بالتعليم اصلا وكانهم عند ملاكهم حيوان بهيمي لا تكليف عليهم ولهذا نجد الجهل بكثير من العقايد في كثير ممن يتعاطى العلم من اهل زماننا فكيف بالعامة فكيف بالنسا والصبيان فكيف بالاما والعبيد اما اهل البادية ومن بعد عن سماع مطلق العلم فلا تسل عن حالهم ونجد اذهان اكثر اهل هذا الزمان جامدة صعبة الانقياد للعلم مايلة ابدا الى ما لا يعني

ان نصحت لم تقبل وان علمت لم تتعلم وان فهمت لم تفهم وان فهمت لم تفهم وان فهمت بلست فهمها وان بقي شي
منه بطرت وجعلته سلما للدنيا ولصحبة الظلمة والتقرب
اليهم الا من عصمه الله بفضله وما اندر وجوده اليوم ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم وبالجملة فهذا الزمان هو الذي
هول امره في الاحاديث وحذر منه السلف الصالح وخافوا
ان يدركوه على غزارة علمهم وقوة دينهم وها نحن قد ادركناه
مع شدة ضعفنا علما ودينا والله المستعان واما الاول
وهو قوله مات ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ولم يعرفا الجوهر
والعرض وكذلك ساير الصحابة رضوان الله عليهم فانه
اعجب ان يذكر مثل هذا دليلا على التقليد من له ادنى تمييز
فاي مدخل للالفاظ المصطلح عليها في شي من ادلة العقايد
حتى يلزم من الجهل بشي منها الجهل بشي من الادلة وما اشبه
هذا بقول من يقول ان الصحابة رضي الله عنهم كانت تجهل
المقصود من علم العربية لانهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل
ولا المفعول ولا الحال والتمييز المصطلح عليها عند علماء العربية
او كانوا يجهلون المقصود من فن البلاغة لانهم كانوا يجهلون

الناظر

الفاظا احدثها من بعدهم اصطلاحا وهل هذه الاقوال
لا تصدر من عاقل وانما يصح له الاستدلال لو ثبت ان الصحابة
رضوان الله عنهم ماتوا ولم يعرفوا الله الا بمجرد التقليد واعرضوا عن
النظر الذي حض الله تعالى عليه في اي من كتابه وان ادلة
العقايد التي لا تحصى كثرة في القران كانت تقرا عليهم ولا
يفهمون وجه دلالتها وصحة هذا عنهم مما يا باه كل مومن
وما احوج من يتعرض بمثل هذه المقطعة التنقيص في علو
مناصبهم التي لا تلحق لعظيم الادب ولقد نقطع ان اكابر علما
زماننا لم يحصل لهم من العلم بالدين وسننه ما حصل لادنى امة
من اماء الصحابة رضي الله عنهم او صبي مميز من صبيانهم
ولذا التابعون وتابعوهم باحسان ولقد ادرك علي رضي الله تعالى عنه
زمان المبتدعة واحجهم بما لم يقدروا ان يجيبوا معه جوابا
وحكي عنه رضي الله عنه انه قال لو اذن لي رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان اضع على الفاتحة وقر سبعين بعير الفعلت وقال
صلى الله عليه وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها وقد نقل عنه في كل
علم العجب العجاب حتى افتتن به طوايف من المبتدعة وادعى
بعضهم فيه ما ادعته النصارى في عيسى عليه السلام ومن عجيب

امره ان معضلات المسايل التي لا يتوصل الى جوابها الا
بالانظار الدقيقة في السنين المتطاولة اذ سيل هو عنها
اجاب عنها ابديهة من غير تامل ولا تعظيم لشانها كانها
عنده سوال عن الامور الضروريه ككو الاثنين مثلا اكثر
من الواحد وقضاياه في ذلك مشهورة مسطورة في الكتب
وتامل جوابه رضي الله عنه على المنبر في الفريضة المنبرية
وهي زوجة وابنتان وابوان وقوله على البديهة بلا تامل
ولا تاخر في ذلك الموقف الصعب صار ثمنها تسعا ثم اعرض عليه
عقول اكثر الناس ذلك وانظر اين هم مما هنالك وكذا فتواه
في رجلين لاحدهما ثلاث ارغفة وللاخر خمسة هجم عليهما
ثالث فقدماله ما معهما واستوعبوا ثلاثتهم ذلك اكلا فلما
قام عنهما جازاهما بثمانية دراهم فقال صاحب الثلاثة هي
بيننا نصفين وقال الاخر بل على عدد ارغفة كل واحد فحلف
الاول ان لا ياخذ الا ما اعطاه صميم الحق فرفعه الى علي رضي الله عنه
فقال خذ ما اعطاك فقال ان كان بصميم الحق فقال اذن ليس
لك الا درهم واحد فقال كيف فقال الستم ثلاثتكم ثمانية ارغفة
وقدرها الكل كل منكم ليس بمعلوم فتجعلون فيه على السوا وثمانية
على

على ثلاثتكم بثمانيها فتضرب فيها فتصير اربعة وعشرين
تضرب ارغفة كل منكما فيما ضربت فيه الثمانية المجموع
تلك ثلاثة تضرب في الثلاثة التي ضربت فيها الثمانية
فذلك تسعة اكلت ثمانية منها بقي لك واحد ولصاحبك خمسة
تضرب له في الثلاثة فذلك خمسة عشر اكل منها ثمانية بقيت
له سبعة فقد اكل لك الواحد جزا ولصاحبك سبعة وانما
وهبكما الذلك فاقتسما ما منحكما على قدر ما منحتماه وقد روي
ايضا انه جاءته امراة تشكو اليه قالت مات اخي وخلف ستمائة
درهم ولم يعطوني الا درهما واحدا فقال لها رضي الله عنه على
الفور لعل اخاك خلف من الورثة كذا وكذا وفي رواية انه قال
لها لعل اخاك خلف سواك زوجة واما وابنتين واثني عشر
اخا فقالت نعم فقال ذلك لك حقك لم يظلموك وامثال هذا مما
روي عنه خارج عن الحصر فانظر هذا الادراك القدسي الفائق
الذي صارت العلوم النظرية الصعبة عنده ضرورية كيف
يكون ادراكه لما كثرت الشواهد عليه وامتلا القران بادلته
وبه اولع وعليه ربا من لدن اثغاره وذلك معرفة المولى جل وعز
ثم هو مع هذا كله يقول في عمر رضي الله عنه لما مات اعرفنا بالله تعالى

وقال سعيد بن المسيب ما رايت اعرف من هذا عمر وفي
الصحيح انه صلى الله عليه وسلم راى انه شرب لبنا حتى كاد
الري يخرج من اظفاره واعطي فضلة ذلك اللبن لعمر واول
صلى الله عليه وسلم تلك الرويا بالعلم وكان عمر رضي الله عنه
مكاشفا لا يغرب عن ذهنه شيا الا كان فاذا كان يرتسم في مراة
ذهنه الصافية ما لا دليل عليه ولا امارة فكيف يكون ذهنه
لمعرفة من الكاينات كلها مطبقة على واضح الدلالة جل وعز
وانظر قوله رضي الله عنه لما اخبره النبي صلى الله عليه وسلم بفتنة
القبر وسوال الملكين وصفتهما فقال ايكون معي عقلي هذا فقال
نعم فقال اذن اكفيكهما فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموفق
وانظر الى توقفه رضي الله عنه وعدم اكتراثه بمناظرة من علمه
مترقي من علم اليقين الى عين اليقين وهما الملايكة ولم يخف
ان يشغل فكره هول منظرهما ولا فظاعة القبر الذي هو اول
منزل من منازل الاخرة وهل تصدر هذه المقالة الا ممن حق
معرفة الله تعالى بلحمه ودمه حتى لا شي عنده ما سواه ولم يخف
غيره وانظر قول النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموفق وهو الصادق
المصدوق وما ينطق عن الهوى وقال صلى الله عليه وسلم في عثمان

رضي الله

رضي الله عنه انه لتستحي منه ملايكة السما وروي انه لم يكن
يرفع راسه الى السما حيا من الله وذلك ثمرة المراقبة التي
هي ثمرة كمال المعرفة ورسوخ اليقين حتى كانه معاينة
وقال صلى الله عليه وسلم في ابي بكر رضي الله عنه لو كشف الغطا
عن ابي بكر ما ازداد يقينا وقال ما فضلكم ابو بكر بكثير صيام
ولا صلاة وانما فضلكم بشي وقر في قلبه وروي ان النبي صلى
الله عليه وسلم سال جبريل عليه السلام عن فضايل عمر رضي الله عنه
فقال لو لبثت فيكم ما لبث نوح في قومه الف سنة الا خمسين
عاما وفيت بفضايل عمر وانه لحسنة من حسنات ابي بكر وما
عسى ان اعد من محاسن الصحابة وماثرهم ويكفي في رسوخ
معارفهم وقوة ايمانهم قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا
احق بها واهلها فانظر هذه الشهادة العظمى في حقهم الصادرة
من مالك الملوك العالم بخفيات الضماير ويكفي في امامتهم
لجميع الخلق ولا يكون كذلك الا من بلغ الرتبة العليا في الاجتهاد
قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وقد كانوا رضي الله عنهم متعرضين لدعا جميع الخلق الى الله تعالى
واقامة حجة الله تعالى عليهم واليهم المرجع في ان منهم من في

المسايل المعضلة وجميع الحوادث النازلة وقد اساء النحر
الادب في حقهم وهي خلسة اختلسها الشيطان منه فقال
الصحيح عندنا ان المقلد من اهل النجاة ولا يلزمنا تكفير اكثر
الصحابة والتابعين اذ نعلم بالضرورة ان اكثرهم لم يكن عالما
بهذه الادلة فانظر هذه المقالة ما اشنعها وله زلات تعرف
نبه عليها ابن التلمساني وغيره وكان مقالته هذه مقالة من
توهم ان العقايد انما تعرف بالتمشدق باصطلاحات احدثها
المتاخرون وصور تركيب الادلات على نهج اصول المنطق
لم يعتني به المتقدمون لان المقصود انما هو معرفة الحق
بما يستلزمه كيف ما حصل بلفظ او بغير لفظ بتركيب مخصوص
او غيره حصل المقصود ولا حاجة الى زيادة والنفوس الزكية
القدسية في انظارها عن تلك القوانين المصطلح عليها كلها
نقل من استنبطها بالنسبة الى تلك النفوس كنقطة من بحار
الدنيا والاخرة كلها وقد سمعت بعض اجوبة علي رضي الله تعالى
عنه على البديهة فيما سبق وانما احدث المتاخرون من الاصطلاحات
ما احدثوا لتخف المونة عليهم في التعليم لان معرفة الحق موقوف
عليها والى هذا المعنى اشار ابو بكر بن فورك بقوله لو لم يدخل الجنة

النبي

التي عرضها السموات والارض الا من عرف الجوهر والعرض لبقيت
خالية ونحن نقول بموجبه ونقول مع ذلك لا يدخل الجنة الا
من هو عارف بالله تعالى ولم يقلد في ذلك احدا عرف الجوهر
والعرض اولم يعرفهما فليس في قول ابن فورك ما يدل على
صحة التقليد ولا في عدم اطلاع الصحابة على اصطلاحات
احدثها المتاخرون ما يدل عليهم انهم كانوا مقلدين ومن
ظن بالصحابة رضوان الله عليهم انهم كانوا في ايمانهم مقلدين
فقد اعظم عليهم الفرية وجهل قدرهم الاعظم وقد كان ساير
الكفر من الاعجام يذبون عن دينهم ودين ابايهم بالسيف
وبغيره ويرضون بالموت وبسبي النسا والذرية دونه
فما رجعوا الا بعد ظهور الحق وقيام علم الصدق فكيف
بالعرب المعروفون باعظم حمية لدينهم ولقد دعا النبي
جماعة من حواشي الاعراب فطالبوه بالاية الدالة على صدقه
فاظهر لهم ما قامت به الحجة عليهم ولقد كانوا يفهمون
الكلام العربي فهما وافيا بالمعاني حاويا لمقاصد الخطاب
والقران العظيم مملوء بالحجج والبراهين التي لا تحصى كثرة
ولذا قام بينهم العلم الاكبر المبعوث لسياسة الخلق افصح

الخلق والمعطي جوامع الكلم والشفقة التامة على عباد الله
صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرة سنة من غير قتال يوضح الادلة
ويقيم الحجة الى ان ظهر الحق ظهور الم يبق معه الا المعاند
مع كمال المعرفة وبالنزر اليسير من هذه المدة تحصل تعليم
الالكن وذي العي وقصور العقل من المعلمين للابله
والبليد من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقايده
خروجا تاما فكيف ترى حال من تلقى العلم مباشرة ممن عم نوره
البسيطة كلها بل من نوره اصل الانوار كلها ومن العقول كلها
بالنسبة الى عقله كمن اخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على ما روي
وهب بن منبه ولقد كان اجلاف العرب يسلم بمشاهدة طلعته
العليا فيفيض من حينئذ بدقايق العلم الجمة وغرايب الحكم
الفاخرة ويرق طبعه وتتهذب اخلاقه من نوره ولهذا
قال جمهور الاصوليين والمحدثين ان الصحابي هو من اجتمع
مومنا بالنبي صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل صحبته
له مع ان هذا القدر لا تحصل الصحبة في حق غيره لغة ولا عرفا
وما ذلك الا لما عرفت من ان اللحظة من مشاهدته صلى الله عليه
وسلم يحصل بها من الانوار والبركة ما لا يقدر على حصره ويغيب

في نور تلك اللحظة انوار العلما كلهم غاية الاشراق القوم
الذين شاهدوه رضي الله عنهم لما ان اشرقت عليهم انوار
النبوة وتلاشت معها ظلمة الجهل والوساوس وخمدت
عندها نيران شياطين الانس والجن لم ينبهوا صونها
على دقايق الشبه وخفيات الامراض التي ابتلي بها من بعدهم
لانها لم تطرق منبع ساحتهم ولا حلت برفيع جوارهم ولا
لاح خراعها في صفاء شموسهم وارتفاع نهارهم وانما الناس
في ذلك الزمان احد رجلين مومن تقي وكافر شقي واما ازمنتنا
هذه فالسنة فيها بين البدع كالشعرة البيضا في جلد الثور
الاسود فمن لم يجاهد اليوم نفسه بتعلم العلم واخذه من العلما
الراسخين وما اندر اليوم وجودهم واعز لقاهم لا سيما
في هذا العلم مات على انواع من البدع والكفريات وهو لا يشعر
واكثر عامة الناس اليوم ليس في درجة الاعتقاد التقليدي
المطابق بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب
وما ذاك الا لقرب هجوم اشراط الساعة الكبرى وقلة العلما
العاملين وانعدام المتعلمين الصادقين الفطنين وكثرة
ابناء الدنيا المعجبين بارايهم الضالين المضلين وتعرض

الدجاجلة ممن انتمى الى الرهبانية على غير اصل علم القطع
طريق السنة بحبايل تطبقوها خرفة من حبايل مردة الشياطين
نسئله سبحانه حسن الخاتمة بفضله واذا عرفت ضعف
القول بصحة التقليد فاضعف منه في غاية قول من قال
النظر في علم الكلام حرام بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول
ان حمل على ظاهره لانه مصادم للكتاب والسنة واجماع سلف
الامة ويلزم هذا القايل ان يجعل الاوامر التي في الكتاب
والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة اذ علم الكلام انما هو شرح
لها والاجماع على بطلان ذلك بل يلزمه اشنع من هذا وهو ان
يحرم قراءة القران اذ هو مملو بالحجج والبراهين والرد على فرق
الكفرة بعد حكاية اقوالهم وشبههم وذكر مناظرة الانبيا
مع اممها ولم يورد علما الكلام من اهل السنة في كتبهم الكلامية
شيا على نهج القران من حكاية الاقوال الفاسدة وشبهها
ثم ذكر البراهين القطعية لابطالها وقصارى الامر انهم احدثوا
اصطلاحات تليق بضبط العلم لاهل الزمان ولا حجر اجماعا
في الاوضاع والعبارات والتصرف فيها بحسب ما يليق
بمصالح الاقضية النازلات نعم لو اراد هذا القايل ان النظر

في

في دقايق الشبهة التي لا يتخلص منها الا بغرض عظيم تحرم
على من هو بليد الطبع جامد القريحة بحيث يخشى ان يرسخ
منها شي في نفسه ويعجز عن دفعه بقرب اذ ليس ذلك من
فروض الاعيان عندنا بل هو من فروض الكفاية واما فرض العين
في حق كل مكلف ان يعرف كل عقد من عقود الايمان ببرهان
ما وذلك سهل على من وفق ص ويخشى على صاحبها الشك
عند عروض الشبهات ونزول الدواهي المعضلات كالقبر
ونحوه مما يفتقر الى قول ثابت بالادلة وقوة يقين وعقد
راسخ لا يتزلزل لكونه نتج عن قواطع البراهين ش الضمير
في صاحبها يعود على حرفة التقليد يعني ان التصميم على
العقايد بغير تحصينها بالدلايل لا يامن صاحبها على تقدير
صحة القول بالتقليد من زواله عند عروض ادنى شبهة
وعلى تقدير ان يقابل ذلك ويكابد نفسه بالتصميم اللساني
فانى ينفعه ذلك والقلب الذي هو محل الايمان مريض متحير
بقول لا ادري فيدخل في زمرة المنافقين الذين تخالف
السنتهم قلوبهم قال تعالى في حقهم في قلوبهم مرض فزادهم
الله مرضا اي لما مرضت قلوبهم لم ينتفعوا بما في السنتهم وهذا

المريض القلب المرتاب هو من القايلين في القبر عند سوال الملكين لا ادري سمعت الناس يقولون شيا فقلته اذ هو حال قلبه في حياته وعند موته واللسان في ذلك الموطن لا يترك كما في الدنيا ان يشبع بما ليس في القلب قال ابن دهان رحمه الله ورضي عنه في شرح الارشاد لما تكلم على فتنة الملكين في القبر وساق الحديث وفي اخره واما المنافق والمرتاب فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون شيا فقلته فيقولان له لا دريت ولا تليت ويضربانه بالمقمع من الحديد فيصيح صيحة يسمعها كل شي الا الجن والانس وفي حديث الا الثقلان الجن والانس وفي الحديث المشتمل على عذاب القبر في وصف الملكين انهما اسودان ازرقان يبحثان الارض بانيابهما ويطان شعورهما اعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد القاصف قال رحمه الله وهذه الفتنة فتنة القبر لا ينجوا منها من اخذ في دينه بالتقليد وترك النظر في ادلة الرسالة والتوحيد ولذلك قيل النفاق نفاقان نفاق يعرفه صاحبه من نفسه وهو نفاق الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ومن في معناهم من الزنادقة ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه

وهو

وهو ان يولد الرجل او المراة بين ابوين مسلمين فيسمع قول
لا اله الا الله محمد رسول الله فيقول نحو ما سمع اتباعا وتقليدا
لهم حتى لو تصور ان يولد بين النصارى لقال مثل اقوالهم
اتباعا لهم وتقليدا في ذلك من غير ان ينظر في خلقه ومن اي
شي خلق وكيف انتقل من طور الى طور ولذلك قال صلى الله عليه
وسلم من عرف نفسه عرف ربه وربما يمر بباله الفكر في خلق الله
فيرده شيطان من الانس او الجن فيقول له ان تفكرت فقد
تشككت فيعرض عن النظر الى الموت فاذا بلغت الروح الحلقوم
اتاه الشيطان في ذلك المضيق حين لا فكر لم ويشككه في دينه
فيموت على شكه والعياذ بالله تعالى من ضروب الشكوك فاذا كان
في القبر ختم على الافواه ونطق بما عنده من غير زيادة ولا نقصان
فاذا كان عارفا نطق بالحق وان كان شاكا غير عالم قال لا ادري
وكذلك كان يقول بقلبه في حياته لا ادري وكذلك بطرف الشك
احيانا فلا يبحث عليه ولا يبدا وي سفر سريرته فاذا مات لحقه الندم
حين لا ينفعه واعتذر الى من لا يسمعه وهلك والعياذ بالله من سخط
الله وقوله الى قول ثابت بالادلة يشير الجعفي قوله تعالى
يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة

قال ابن دهاق رحمه الله لا معنى للتثبيت في الحياة الا
معرفة الحق ببرهانه والتثبيت في الاخرة لا معنى له الا النطق
على نحو ما كان يعرف لان العبد يبعث على ما مات عليه
وقد قيل في معنى الاية غير هذا والله الموفق نسيله ان يثبتنا
بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وان ينيلنا من
مراتب اوليايه واحبابه في حياتنا وبعد مماتنا المراتب الفاخرة
ص ولا يغتر المقلد ويستدل انه على الحق بقوة تصميمه
وكثرة تعبده للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبدة
الاوثان ومن في معناهم تقليدا لاحبارهم واباييهم الضالين
المضلين ش يعني ان تصميم المقلد على الحق وعدم رجوعه
عنه ولو نشر بالمناشير وكثرة عبادته لا يدل على انه على بصيرة
من دينه اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كونه
حقا بل من حيث نشاته بين قوم يقولون ذلك والنشاة والمخالطة
لهما اثر عظيم في التصميم حقا كان المصمم عليه او باطلا بدليل
ان مثل هذا التصميم يوجد كثيرا في ذوي الجهل المركب كعامة
اليهود والنصارى ونحوهم واذا كان مجرد الوهم الكاذب له
اثر في التصميم فما بالك بما فوقه ولهذا لو امن جزم في قلبه

بالحق

بالحق ولم يدر لذلك سببا خاصا يرجع اليه فهو مقلد لا بصيرة
له فاذن لا ملازمة بين الجزم والاعتقاد وكون المجزوم به
حقا واذا انتفت بينهم الملازمة وجب ان ياتي بما بينه
وبين الحق ملازمة ليميز ما هو عليه من الدين اهو من الحق
ام من الباطل ليكون على بصيرة في دينه وليس ذلك الا بالنظر
الصحيح في البراهين فتعين النظر وهو المطلوب واما من
زعم ان الطريق بدا الي معرفة الحق الكتاب والسنة ويحرم
ما سواهما فالرد عليه ان حجيتهما لا تعرف الا بالنظر العقلي
وايضا فقد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها
فقد كفر وابتدع ولا يحسن تاويلها الا الراسخ في علوم النظر
المرتاض في علمي اللسان والبلاغة واما من زعم ان طريق
المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن فيقال له
الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلوة وتنا والحلال
والجوع والتقلل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ومداومة التعبد
والذكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والذكر لمن
لا يعرف مذكوره والتقوى لمن لا يعرف امره وناهيه او طلب
مباح لمن لا يعرف المبيح نعم لا ينكر ان الاستعانة بذلك بعد معرفة

الله تعالى واحكام ما يتقرب به اليه سبب لرسوخ المعرفة
والزيادة في المعارف وتعرض لكثير من المواهب والترقي
من مقام الايمان الى مقام الاحسان فالبحث على ذلك فرع تحصيل
اصل الايمان بالنظر الصحيح وتحصيل علوم بطول تتبعها والتقدم
لمعالي الامور قبل اتقان اصولها وضبط طرقها عجلة وشهوة
نفسانية توجب لصاحبها الفضيحة دنيا واخرى والا فالبراهمة
والنصارى قد ارتاضوا على قاعدة فاسدة لم يزدهم ذلك الا ضلالا
وكثيرا ما يغتر اصحاب هذه الطريقة بالتخيلات الشيطانية
او النفسانية نوما او يقظة ويعدونها كرامات وهي في
الحقيقة استدراج وزيادة لهم في انواع الغفلات نسال الله
سبحانه ان يلهمنا رشدا نفسنا وسنتعرض ان شاء الله لذكر
شروط الولي في فصل النبوة عند بيان الفرق بين الكرامة
والمعجزة ومن قال من المهود ان طريق المعرفة الالهام
وعنوا به ان النفس اذا تجردت للشي وازالت الشواغل
البدنية ادركته فانها في اصل خلقتها مستعدة لقبول المعارف
والرد عليهم ان مجرد ازالة الشواغل لا يحصل المطلوب الحا
الا مع حضور علوم اما ضرورية او غير ضرورية يترتب عليها

المطلوب

المطلوب وهو النظر والتجريد لازمه واضعف من هذا قول بعض
المعاصرين لا مقلد في المومنين عامهم وخاصهم وان جميعهم
حصلت لهم المعرفة وانما يختلفون في القدرة على التعبير عما
في ضمايرهم وعدم ذلك وانما قلنا ان هذا اضعف من القول
الذي حكي عن بعض الهنود لانهم اشترطوا في حصول المعرفة
ازالة الشواغل وهذا لم يشترط شيا بل جعل المعرفة حاصلة
لكل من صدق عليه اسم الايمان وان مون النظر لا يحتاج اليها
وهذا قول لا خفا ببطلانه وانعقاد الاجماع على خلافه اذ معلوم
قطعا ان عقايد الايمان ليست كلها ضرورية بل منها ما يفتقر
الى دقيق النظر وكيف لا وقد اختلفت هذه الامة المشرفة وحدها
في العقايد اختلافا كثيرا حتى انها افترقت على ثلاث وسبعين
فرقة والمصيب منها فرقة واحدة ولهذا حكم صلى الله عليه وسلم
بان جميعها في النار الا واحدة وايضا فهذا القول يودي الى
ان حضه سبحانه على النظر في ايات من كتابه العزيز وامره بذلك
امر بتحصيل الحاصل وكذا ما قرره سبحانه في كتابه العزيز من
ادلة العقايد كادلة الوحدانية والبعث والنبوة تقرير لما هو
معلوم للكل وهذا مما ياباه كل عاقل وايضا فليس الخبر كالعيان

ونحن قد شاهدنا كثيرا ممن لم ياخذ في هذا العلم وله نجابة
في غيره من العلوم لا يحسنون العقايد تقليدا فضلا ان
يحصلوها بالنظر وشاهدنا كذلك بعض من اخذ في هذا العلم
ولم يتقنه اما العامة فاكثرهم ممن لا يعنيني بحضور مجالس
العلما ومخالطة اهل الخير تحقق منهم اعتقاد الجسمية والجهة
وتاثير الطبيعة وكون فعل تعالى لغرض وكون كلامه عز وجل
حرفا اوصوتا ومرة يتكلم ومرة يسكت كسائر البشر ونحو ذلك
من اعتقاد اهل الباطل وبعض اعتقاداتهم اجمع العلما
على كفر معتقدها وبعضها اختلفوا فيه وكثير من اهل البادية
ينكر البعث ولقد اخبرني بعض من اثق به انه سمع ذلك صريحا
منهم قال وبعضهم ممن يحفظ لفظ القران ولقد حكى لي بعض
اصحابنا مثل ذلك عمن لا يظن به ممن يتعاطي العلم بتلمسان
وله اصل في رياسة العلم وصرح لي بان رايه وعقيدته والعياذ
بالله منه ومن عقيدته نفي المعاد البدني كراي الفلاسفة
ابعدهم الله تعالى واخلى منهم الارض قال وجادلته في ذلك
مرارا فطبع على قلبه ولم يقبل واظن ان المصيبة جات الرجل
من مطالعته بعض كتب الفلاسفة قبل اتقانه علم التوحيد

على سبيل

على شيخ عارف وهذا شان المتمشدقين والخائضين فيما
لا يعنيهم قبلما يعنيهم ويزادوا على العامة بالجدال في الباطل
والتكبر على الانصاف للحق ومن ثم حرموا ما صرف عن اياتي
الذين يتكبرون في الارض بغير الحق اللهم ادخلنا في زمرة المفلحين
في الدنيا والاخرة ولا تهلكنا مع الهالكين يا ارحم الراحمين
وبعض المقلدين ينطق بكلمتي الشهادة من غير ان يعرف معناها
ولا ان يميز الرسول من المرسل ونحو مثله وقعت اجوبة
علما كاية وغيرهم من المحققين ان مثل هذا لا يضرب له في
الاسلام بنصيب والعاقل في الحقيقة من انصف من نفسه
فوالله لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة العلم واهله لما كنا
نحسن عقايد الايمان بمجرد التقليد فضلا عن النظر ولكنا في
اودية من اعتقادات اهل الباطل نهيم وعجبا لعاقل يجهل
الضروريات حتى لم يشعر بحال نفسه قبل مخالطة العلم ولا اشعر
بحال العوام ومن اعرض عن النظر جملة ولقد الف علما اهل السنة
رضي الله عنهم تواليف مختصرة اقتصروا فيها على سرد العقايد
مجردة عن الادلة لتحفظها العامة ومن قصر عقله عن النظر
وليرتقوا من معرفتها تقليدا الى البحث عن ادلتها وما ذاك

الا انهم راوا اكثر العامة لا تحسن العقايد ولو بالتقليد
فاراد وا من نصيحتهم ان ينقلوهم من مرتبة تخشى عليهم
فيها ان يكونوا على اعتقاد يجمع فيه على الكفر الى مرتبة
مختلف فيها ولعلها تكون سلما الى المعرفة وبالجملة فاهل النظر
لم يصلوا كلهم الى الكشف وانما وصل القليل فكيف بمن لم ينظر
وما ذاك الا لما علم ان احكام الوهم ورسوخ العوايد والمالوفات
تزاحم النظر الصحيح في هذا العلم مزاحمة لا ينفك الحق عنها
الا بعسر ليس فوقه عسر ولولا التوفيق الالهي والتاييد
الرباني لما ادرك الخلق شيا من معرفة من لا تكيفه العقول
ولا تحده الاوهام ليس كمثله شي وهو السميع البصير ولولا
فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا فان قلت
قد نقل عن القاضي ابي بكر بن الطيب رضي الله عنه انه قال
لا يوجد مومن الا وهو عارف بالله تعالى الا ان احوالهم مختلفة
في ذلك فمنهم قوي القريحة على ان يعبر على ما في قلبه ويبرهن
عليه ومنهم من عرف الله يقينا ولا قدرة له ان يعبر على ما في قلبه
ونقل عن طايفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل وانه
عز معرفة وجوده في خلقه وما قيم من الادلة على ذلك انما هو

سهذا ل

استدلالا على انواع الضرورة وظاهر هذا عين ما انكرت

قلت ليس عينه ولا يدل عليه اما قول القاضي فهو جار

على اصله واصل الجمهور من ان التقليد لا تحصل منه حقيقة

الايمان وانما يحصل مع المعرفة ولهذا كانت حقيقة الايمان

عند القاضي هو التصديق التابع للمعرفة واحترز بقوله

التابع للمعرفة من التصديق التابع للاعتقاد التقليدي او التابع

للظن او الشك او الوهم فمعنى قوله لا يوجد مومن الا وهو

عارف بالله لا يوجد مومن شرعا اي في حكم الله تعالى لا في

حكمنا نحن المبني على الظواهر الا وهو عارف اي فمن ليس

بعارف كالمقلد ونحوه فليس بمومن عند الله سبحانه فالقصر في

لفظه لفظ افراد رد على من يتوهم اشتراك العارف والمقلد مثلا

في صدق حقيقة الايمان فينبه بقصر العارف على المومن على خروج

غير العارف من حقيقة الايمان هذا اذا نظرنا في اللفظ بطريق فن

البلاغة واذا نظرنا فيه بطريق فن المنطق فهو في قوة قضية

كلية موجبة قائلة كل مومن فهو عارف وهذه القضية يلزمها

بعكس النقيض الموافق كل من ليس بعارف فليس بمومن وبعكس

النقيض المخالف لا شيء من غير العارف بمومن فنجعله كبرى لقضية

لعله قصر افراد

صادقة وهي قولنا كل مقلد فهو غير عارف ينتج من الاول
لا شي من المقلد بمومن واحرى من كانت حاله دون درجة
التقليد الصحيح كما هو حال كثير ممن ينطق بكلمتي الايمان
واما قول القاضي فمنهم قوي القريحة الى اخره فبين
لان المعرفة محلها القلب وسببها العادي وهو النظر عقلي
ايضا والنظر باللسان لا اثر له فيهما فلهذا لم يكن شرطا فيهما
بل المقصود حصول العقايد في القلب بادلتها المنتجة لها
عقلا قدر ان يعبر عن ذلك من حصلت له ام لا ولا ريب في
حصول حقيقة الايمان لمثل هذا وليس نزاعنا فيه وانما نزاعنا
في ان المعرفة هل بقول القاضي انها حاصلة لكل من نطلق عليه
نحن اسم الايمان بنا على الظاهر ام لا وعلى القطع ان هذا مما
لا يقوله القاضي ولا غيره بل كل عاقل يجوز فيمن يظهر الايمان
ان يكون فيه مقلدا او ظانا او شاكا او متوهما بل يجوز ان يكون
كافرا زنديقا بل لو نطق مظهر للايمان بادلته واتقن براهينه
لما قطعنا في حقه بالايمان ولا المعرفة لاحتمال ان يكون في قلبه
شبهات اوجبت له شكا ولم يبدها لنا او حفظ تلك الادلة
تقليدا ولم يحققها الا ان قراين الاحوال تغلب بالظن باحد

الامرين وبالجملة فالايمان لما كان مرجعه الى المعرفة والمعرفة
من السرائر والله سبحانه متوليها فلا يعرف الامر قبله ولهذا
زجر النبي صلى الله عليه وسلم سعدا رضي الله عنه عن جزمه بالايمان
في حق الرجل الذي امسك النبي صلى الله عليه وسلم عن عطائه
فقال له سعد ما لك عن فلان فوالله اني لاراه مومنا بفتح همزة
اراه اي اعلمه فقال النبي صلى الله عليه وسلم او مسلما باسكان الواو
على الاضراب عن قوله الى الحكم بالظاهر فكانه قال بل نراه مسلما
فما بالك تقطع بايمانه لانه من الباطن الذي لا يعلمه الا الله عز
وجل والحديث خرجه البخاري ومسلم وغيرهما هذا كله في حق
الغير المظهر للايمان واما الانسان في نفسه فهو عارف بحاله
ان كان عاقلا ومن الجهلة من لا يعرف حال نفسه فهو في درجة
التقليد المختلف فيها ويتوهم انه في درجة المعرفة ولهذا قال
بعض الايمة من ظن انه عرف ولم يدر كيف عرف فلم يعرف ومنهم من
لم يتقن العقايد ولو بدرجة التقليد وهو كثير وهذا الذي
حملنا عليه قول القاضي من ان مراده بالمومن المومن عند الله وفي
شرعه لا من نطلق عليه نحن لفظ المومن بنا على الظاهر وقد صرح
بمعناه شرف الدين بن التلمساني في شرح المعالم حيث تعرض لمن

يحكم عليه بالايمان ولمن يحكم عليه بالكفر فنقل عن القاضي
ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع الى المعرفة والتصديق
بالقلب قال والكفر يرجع الى الجهل بما شرط علمه في الايمان
اجماعا او التكذيب به وكذلك الاعراض عن النظر في التوحيد
كفر لما يلزمه من الجهل وكذلك الشك او الظن فانهما يستلزمان
انتفا المعرفة والتقليد عند القاضي ومن تبعه من الجمهور كذلك
فانظر عزوه كفر المعرضين عن النظر والمقلد الى القاضي والجمهور
ينبيك ان القاضي والجمهور لا يمنعان وجودهما بل ايمانهما
واما ما نقل عن طايفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة
العقل الى اخره فان ارادوا ان النظر المنتهي في معرفته تعالى
تنتهي الى الضرورة فمسلم لان معرفته جل وعلا بل ومعرفة
جميع عقايد الايمان انما هو بالبراهين والبراهين لا بد
وان تنتهي الى مقدمات ضرورية والا لزم التسلسل ولم
تنتج القطع الذي كلفنا به في العقايد وان ارادوا انه
معروف بضرورة العقل بدا بحيث لا يفتقر الى نظر فلا خفا
في بطلان هذه المقالة وقد اختلف الايمة بعد الاستدلال
على حدوث العالم ببرهانه بعد تحقيق المستدل على حدوث

العالم

العالم ببرهانه هل دلالته بعد على وجود محدثه ضرورية
واليه ذهب النحرام نظرية فيحتاج معها الى ضميم شي اخر
واليه ذهب امام الحرمين وجماعة من المحققين على ما ياتي
تحقيقه ان شا الله تعالى فاذا كان هذا الخلاف بعد علم الحدوث
للعالم المتضح بحسب الظاهر دلالته في العقايد وهو علم
وجوده جل وعلا الذي اتفقت عليه جميع العقلا الا من
لا يعتد به ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن
خلقهن العزيز العليم فكيف با غمض منه ولين سلمت الضرورة في هذه
العقيدة الواضحة تسليما جدليا وان كل مظهر للايمان
لا يقلد فيها فمن اين نلتزم الضرورة في ساير العقايد المشروطة
في الايمان ولقد علم تشتت انظار العقلا فيها ووقوع
الغلط فيها لاكثرهم ولم يوفق لاصابة الحق فيها الا الاقل والحق
في المسالة كان اوضح من ان يفتقر معه الى مثل هذا الطول
لكن قد يضطر الى بيان الواضح لسبب خفايه لجمود القرايح
نسال الله سبحانه ان يرينا الحق حقا ويوفقنا لاتباعه
وان يرينا الباطل باطلا ويعيننا على اجتنابه
ص فصل ش ينبغي ان نقدم قبل الشروع في مسايل شرح

الفصل مقدمتين تمس الحاجة اليهما المقدمة الاولى في حد
علم الكلام وبيان موضوعه وفي تفسير الفاظ تستعملها
العلما في هذا العلم اما حقيقة علم الكلام فهو العلم باحكام الالوهية
وارسال الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقف شي من ذلك
عليه خاصابه وتقرير ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل
الشكوك هكذا حده الشيخ بن عرفة قال فيخرج علم المنطق
ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية على كل اهل قطر يشق
الوصول منه الى غيره وحده بن التلمساني بانه العلم بثبوت
الالوهيه والرسالة وما تتوقف معرفتهما عليه من جواز العالم
وحدوثه وابطال ما ينافى ذلك ورده الشيخ بن عرفة بفساد
عكسه لخروج احكام المعاد واما موضوعه فماهيات
الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها
وصفاته وافعاله واما تفسير الالفاظ المحتاج اليها في هذا
العلم فمنها لفظ العالم بفتح اللام ومعناه كل ما سوى الله تعالى
ومنها لفظ الازل ويعنون به نفي الاولية اي ليس له اول
ومنها قولهم ما لا يزال ويعنون به ماله اول وهو ضد الازل
ومنها القديم ويعنون به الموجود الذي لا اول لوجوده ويسمونه

ابف

ايضا الابدي ومنها لفظ الدايم ويعنون به الموجود الذي
لا ينقضي وجوده اي لا يلحقه عدم ويسمونه ايضا الابدي
ومنها لفظ الحادث ويعنون به ما وُجِدَ بعد ان كان معدوما
ومنها لفظ الجوهر ويعنون به ما كان جرمه يشغل فراغا
بحيث يمتنع ان نحل غيره حيث حل وهو معنى التحيز وذلك
كالانسان والحجر لا كالعلم واللون فان كان الجوهر دقيقا
بحيث انتهى في الدقة الى انه لا يقبل الانقسام بوجه فهو المسمى
بالجوهر الفرد وان كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم ويسمى
كل واحد من اجزايه جسما وانما يمتنعون من تسمية الدقيق
جسما حال انفراده اما اذا انضم الى غيره سموا كل واحد منهما
جسما لان حقيقة الجسم المولف وكل من الجوهرين عند الاجتماع
يصدق عليه انه مولف ومنها لفظ العرض ويعنون به
ما كانت ذاته لا تشغل فراغا ولا له قيام بنفسه وانما يكون وجوده
تابعا لوجود الجوهر كالعلم مثلا الذي يقوم بالجوهر وكالحركة
والسكون فانها لا تشغل فراغا بل الفراغ الذي شغله الجوهر
قبل اتصافه بها هو الفراغ الذي يشغله مع اتصافه بها من غير
زيادة ومنها الاكوان ويعنون بها اعراضا مخصوصة وهي

الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومنها لفظ الواجب
ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه اما بالضرورة كالتحيز
للجوهر واما بالنظر كوجوده تعالى وثبوت صفات ذاته ومنها
لفظ المستحيل ويعنون به ما لا يتصور في العقل وجوده اما
ضرورة كوجود الضدين في محل واحد وزمان واحد او نظرا
كوجود الشريك له جل وعلا ومنها لفظ الجايز ويعنون به
ما لا يلزم من تصور وجوده ولا عدمه محال لذاته اما بالضرورة
كوجود زيد ونحوه واما بالنظر كالثواب للطيعين والعقاب
للكافرين واحترز بقوله لذاته من صيرورة الجايز واجبا
لامر خارج عن ذاته وهو تعلق علم الله تعالى بوجوده كالجنة
والنار او مستحيلا كتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كوجود
الثواب للكافرين وحصول العقاب للطيعين المقدمة
الثانية اعلم ان الاستدلال على اربعة اضرب الاول الاستدلال
بالسبب على المسبب كالاستدلال بمس النار مثلا على احتراق
الممسوس الثاني عكسه وهو الاستدلال بالمسبب على السبب
كالاستدلال باحتراق الشي مثلا على مس النار له ومنه الاستدلال
بوجود الاثر على وجود الموثر الثالث الاستدلال باحد مسببي

سبب

سبب واحد على المسبب الاخر كالاستدلال بغليان الماء المركب
في انية على النار مثلا على حرارته فان غليانه وحرارته مسببان
على سبب واحد وهو مجاورة النار الرابع الاستدلال باحد
المتلازمين على الاخر كالاستدلال بوجوب كونه عالما على وجوب
قيام العلم به ومنهم من رد هذا الى القسم الثاني وهو الاستدلال
بالمسبب على السبب وحصر الاستدلال في الثلاثة الاول
فاذا عرفت هذا فالذي يصلح من هذه الانواع بمعرفته تعالى
النوع الثاني والرابع اما الاول وهو الاستدلال بالسبب على
المسبب فمحال في حقه تعالى لوجوب وجوده فيستحيل ان
يكون له سبب وبعين هذا بطل في حقه تعالى القسم الثالث
ص واذا عرفت هذا ايها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة
فاقرب شي يخرجك عن التقليد بعون الله تعالى ان تنظر الى
اقرب الاشيا اليك وذلك نفسك قال الله تعالى وفي انفسكم افلا
تبصرون فتعلم على الضرورة انك لم تكن ثم كنت فتعلم ان لك موجدا
اوجدك لاستحالة ان توجد نفسك والا لامكن ان توجد ما هو
اهون عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان
وانما قلنا اهون عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التهافت

وهو تقدمك على نفسك وتاخرك عنها لوجوب سبق الفاعل
على فعله فاذا كانت ذاته نفس فعله لزم المحذور المذكور ش
الاشارة بهذا راجعة الى مضمون ما سبق وهو ضعف التقليد
والخشية على صاحبه وكيفية النظر للاستدلال بالنفس ان
نقول انا لم اكن ثم كنت او انا موجود بعد عدم او انا حادث
كلها بمعنى وكل من لم يكن ثم كان او كل موجود بعد عدم او كل حادث
فله موجد اوجده فينتج هذا البرهان ان لي موجدا اوجدني
اما المقدمة الاولى وهي الصغرى فلا تفتقر الى دليل لانها معلومة
بالضرورة لان كل عاقل لا يرتاب في ان هيئته المخصوصة التي هو
عليها وبها تحققت حقيقته الانسانية مثلا كانت معدومة
ثم كانت واما المقدمة الثانية وهي الكبرى والحاكمة بافتقار
كل حادث الى محدث بكسر الدال فمنهم من يدعي انها ضرورية
لا تفتقر الى دليل حتى قال الفخر في المعالم ان العلم بها مركوز
في فطرة طبايع الصبيان فانك اذا لطمت وجه الصبي من حيث
لا يراك وقلت له انه حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة
لا يصدقك بل في فطرة البهايم فان الحمار اذا احس بصوت
الخشبة فزع لانه تقرر في فطرته ان حصول صوت الخشبة

بدون

بدون الخشنة محال ومنهم من يقررها بوسط فيقول ان
الحادث اذا حدث في الوقت المعين فالعقل لا يمنع صحة
تقدمه علي الوقت الذي وجد فيه باوقات او تاخره عنه
بساعات فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت بدلا عن العدم
المجوز كان يفتقر الى مخصص بكسر الصاد والا كان احد الامرين
المتساويين مساويا بالذاته راجحا لذاته وهو محال ضرورة
فتعين ان يكون الترجيح للوجود بدلا عن العدم بمرجح
منفصلا عن الحادث هو الفاعل المختار رجل وعلا هذا ان قلنا
الوجود والعدم بالنسبة الى الممكن مستويان وهو المختار
واما ان قلنا ان العدم اولى به من الوجود لقبوله اياه بلا
سبب فاظهر في الاحتياج الى الصانع لئلا يلزم ترجيح الوجود
المرجوح بلا مرجح والصحيح ان العلم بتلك المقدمة الكبري
نظري الا انه تحصل بنظر قريب كما قررناه الان ولاجل قربه
ظن قوم ان ذلك العلم ضروري واما مبالغة الفخر بانه في فطرة
الصبيان فممنوع عمومه في جميعهم وان اراد في فطرة اكثر
مميزهم فمسلم لكن لا نسلم انه لا علم لمميزهم الا الضروري حتى
يلزم ما ذكر كيف ونحن نرى الصبيان لا ينفكون عن علوم نظرية

لا سيما الغريبة التي لا تعارضها شبهة وبتمحض العقل فيها واما المبالغة فإنه مركوز ايضا في فطرة البهايم بدليل ماذكر في صوت الخشبة فمن اعجب ما يذكر ان البهايم تدرك قضايا كلية ولوازمها فلو قدر حمار او حيوان غيره لم يضرب قط بخشبة لم ينفر من صوتها البتة ولكن اذا تكرر عليه ذلك التالم عند سماعها تخيل من حسها الالم لمقارنته الموالم وعدم التمييز والانفكاك في خياله كما ان السليم ينفر من الحبل المرقش لمقارنته الاذى عنده لهذا الشكل وهذا من الخبلان لا من التمييز العقلي والله اعلم قال معناه شرف الدين بن التلمساني وهذه الطريقة اعني طريقة من يستدل على افتقار الحادث الى سبب طريقة من يثبت الحدوث بالامكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة عول امام الحرمين وقد اختلف المتكلمون في منشا احتياج الحادث الى الصانع فقيل الامكان وهو اختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة وقيل الحدوث وهو عمدة اكثر المتكلمين وقيل مجموعها وقيل الامكان بشرط الحدوث والحق انهما كلها طرق موصلة الى العلم بالصانع وهي اما ان تعتبر في الذوات او في الصفات

فتكون

فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب اربعة في اثنين
وان سقط منها طريق الامكان بشرط الحدوث سبق
لانه يرجع في الصورة الى طريق الاشكال ستدلال بمجموع الامكان
والحدوث سقط بسببه من الثمانية طريقان فتبقى ستة طرق
وكذا عدها الفخر في الاربعين وعدها في المعالم اربعة لانه
اسقط منها الطريقين الاخيرين لتركيبهما من الاولين
والفرق بين الاستدلال بطريق الامكان المجرد وبين غيره
من الطرق ان العلم بحدوث العالم يتاخر في طريق الامكان
المجرد عن العلم بالصانع وفي غيره يتقدم وبيانه انا اذا حققنا
ان العالم ممكن بذاته ويدل على ذلك افتقاره وان كان ممكن
بذاته من حيث هو هو قابل للوجود والعدم فالوجود له
ليس من ذاته وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له
من غيره ثم ذلك الغير لا بد وان يكون واجب الوجود لذاته
والا افتقر الى ما افتقر اليه العالم ودار او تسلسل على ما ياتي
ان شاء الله تعالى بيانه في دليل قدم الصانع والدور والتسلسل
محال فثبت العلم بموجد مؤثر واجب لذاته فقد خرج لك من
هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال ان يكون صانعا باللزوم

الذاتي فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما تقول الفلاسفة
واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار فيكون العلم حادثا
فنحتاج الى دليل اخر لاثبات هذا المطلب اعني مطلب حدوث
العالم بعدما فرغت من مطلب وجود الصانع الذي نظرك فيه
ونظر الفيلسوفي واحد وانما ننفرد عنه بهذا المطلب الثاني
فانه لم يهتد اليه فنقول صانع العالم اما ان يكون اوجبه
لذاته او اقتضاه بطبعه او اوجده باختياره وجهات
التاثير منحصرة في هذه الاوجه الثلاثة ووجه الحصر ان كل
موثر لا يخلو اما ان يصح منه الترك او لا والاول الفاعل المختار
والثاني اما ان يتوقف اقتضاوه على شرط وانتفا مانع او لا
والاول الطبيعة والثاني العلة ثم نقول لا جايز ان يكون
الموثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا مقتضيا
لها بطبيعة لان ما يوثر كذلك لا يجوز ان يخصص مثلا عن
مثل لاستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع
الطبيعة الواحدة وفاعل العالم قد خصص مثلا عن مثل فتعين
ان يكون موجدا بالاختيار فنقول حينئذ العالم موقع بالاختيار
وكل موقع بالاختيار حادث اذ اختيار وجوده يستلزم سبق

عدمه

عدمه والا كان تحصيل الحاصل في الوجود ثبوت تمكن مما
لا يصح كونه في القدم فينتج العالم حادث فانت ترى
كيف تاخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة على العلم بوجود
الصانع فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق
قوله فتعلم ان لك موجدا اوجدك يعني غيرك بدليل ما تقدم
وهذا نتيجة الدليل المذكور الا انه استغنى فيه بذكر المقدمة
الصغرى وهي قولنا انا لم اكن ثم كنت وحذف الكبرى وهي
قولنا من لم يكن ثم كان فله موجد اوجده للعلم بها قوله
لاستحالة ان توجد نفسك يعني انك لما احتجت الى مرجح
لوجودك على عدمك السابق لزم ان يكون ذلك المرجح غيرك
قوله والا لامكن ان توجد ما هو اهون عليك من نفسك
تقريره ان نقول لو امكن ان توجد نفسك لامكن ان توجد
ذات غيرك والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان القدرة على اختراع احد المثلين قدرة على اختراع مثله
والممكنات متساوية في الامكان المصحح لتعلق القدرة
فالقدرة على ايجاد بعضها اختراع قدرة على ايجاد جميعها
والى بيان الملازمة اشار بقوله لمساواته لك في الامكان اي

لمساواة غيرك لك في الامكان واما بطلان التالي وهو ان
ايجاد الانسان ذات غيره ممتنع فلا يفتقر الى بيان لان كل
عاقل يدري من نفسه العجز عن ذلك قوله وانما قلنا انه اهون
عليك لما اشتملت الملازمة على دعويين احديهما ان من امكن
ان يوجد نفسه امكن ان يوجد غيره الثانية ان ايجاده
غيره اهون عليه من ايجاده نفسه احتيج الى الاستدلال عليهما
فاستدل على الاولى بقوله لمساواته لك في الامكان واحتج هنا
على الثانية بتبيين ان وجه الاهونية في ايجاد الغير سلامته
من محال تختص بايجاده نفسه وهو الجمع بين امرين متنافيين
من حيث انه يجب ان يتقدم على نفسه لكونه فاعلا لها والفاعل
قبل فعله ضرورة ويجب تاخره لكونه عين فعله وهو قول
منها فت اي متساقط ومنه تهافت الفراش في النار اي
تساقط ص فان قلت كيف اعلم ضرورة سبق عدمي وقد كنت
ثما في صلب ابي وكذا ابي في صلب ابيه وهلم جرا غاية الامر
اني اعلم ضرورة تحولي من صورة الى صورة لا من عدم الى وجود
كما ذكرت فالجواب انذ انك الآن اكبر من النطفة التي نشات
عنها قطعا فنعلم على الضرورة ان ما زاد كان معدوما ثم كان

واذا

واذا كان معدوما ثم وجد فلابد له من موجد فقد تم لك البرهان
القاطع بهذا الزايد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة
الى غيره ش هذا اعتراض على المقدمة الصغرى القايلة انا لم
اكن ثم كنت وتقريره ان يقال لا نسلم اني لم اكن ثم كنت قولكم
ان ذلك معلوم بالضرورة ممنوع وسندا لمنع اني اعلم ان مادتي
التي تكونت منها كانت ما في صلب ابي وكذلك مادة ابي التي
تكونت منها كانت ما في صلب ابيه ولعل الامر كان هكذا الى
غير نهاية واذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال غاية الامر
اني اعلم ضرورة تبدل الصور على سبق العدم الذاتي ودليلكم
مبني على ان نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على ان صورتها لم تكن
ثم كانت اجاب بما حاصله ان الذات من باب الكل المجموعي في
الماهية المركبة ومن لازمها انعدامها فانعدامها بانعدام جزيها
ومن المعلوم ضرورة ان جزيها الاكبر الزايد على النطفة لم يكن
ثم كان فصدق قولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت وان العلم بذلك
ضروري اذ انا ونحوه من الكنايات عبارة عن الهيكل المخصوص
من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين على ما يعرف في محله
واذا ثبت ان جزا من ذاتي لم يكن ثم كان فذاتي لم تكن ثم كانت

فاحتاج الى موجد لذاتي ويتعين ان يكون غيرها لئلا
يلزم التهافت المذكور فصارى الامر تطرق واحتمال ان
لبعض ذاتي في الاصل كالنطفة مثلا اثر في فعل البعض الزائد
عليها لانها مغايرة لمجموع ذاتي لكن سنذكر بعد هذا برهان على
بطلانه لان الذي قصدنا ان نستنتج من البرهان السابق
انما هو احتياج الذات الى موجد واما تحقيق ذلك الموجد
ما هو وتحقيق كيفية حدوث كل جزء من اجزاء الذات وكل جزء
من اجزاء العالم فسيتبين بعد ان شاء الله تعالى على الكمال
على ان اسناد ايجاد شيء من الذات لبعضها يندرج بطلانه
فيما ذكرناه من البرهان على بطلان ايجاد الذات نفسها وهو
ما الزمناه على ذلك التقدير من خاصية ايجادها غيرها اذ لو
كان لبعض الذات خاصية الاختراع للممكن لامكن الذات ان
تخترع غيرها من حيث اشتمالها على ذلك البعض الذي يصح
منه الاختراع وهو باطل على الضرورة فان قيل لعل ذلك البعض
انما اثر بالطبع بشرط الاتصال والكينونة في الرحم قلنا فيلزم
ان لا ينقطع تاثيره بعد الانفصال عن الرحم كيف ومعظم الذات
بعد الانفصال وجد على ان اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها

لعله ينقطع

بما يجوز على غيره يمنع قطعا ان يكون لعلة او لطبيعة فيها تاثير فتعين ان التاثير فيها انما هو بالاختيار والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار سوا وهو الله فظهر ان البرهان السابق يقتضي ان الموجد للذات ليس نفسها ولا جز من اجزايها وسنزيد بعد ذلك بيانا بعد ان شاء الله تعالى قوله فتعلم على الضرورة ان ما زاد كان معدوما ثم كان يعني وبسبب ذلك صدق ما ادعيناه من كونك تعلم ضرورة انك لم تكن ثم كنت لان المركب لا وجود له الا بجميع اجزايه ص ثم اذا نظرت الى هذا الزايد من ذاتك وجدته جرما يعمر فراغا تجوز ان يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة وان يكون على خلافهما فتعلم قطعا ان لصانعك اختيارا في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على ان النطفة التي نشات عنها قطعا يستحيل ان تكون هي الموجدة لذاتك لعدم امكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ببعض ما جاز عليها وايضا لا طبع لها في وجود ذاتك والا لكنت على شكل الكورة لاستوا اجزاء النطفة ولا في نموها والا لكنت تنمو ابدا ش تقدم

انحصار جهات التاثير في اوجه ثلاثة وهي التاثير
بالاختيار والتاثير بالطبيعة والتاثير بالعلة وان وجه
الحصر ان كل موثر اما ان يصح منه الترك لاثره كالكاتب
مثلا للكتابة والمتحرك غير المرتعش مثلا لحركته عند القدري
لا عند السني القايل بعدم تاثير القدرة الحادثة اولا والاول
الفاعل المختار ويلزمه ان يكون حيا عالما قادرا مريدا والثاني
اما ان يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفا مانع كما يقول الطبايعي
في احراق النار ونفع الادوية مثلا فانه قد يمنع منهما مانع
اولا كما يقول الفيلسوفي في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلا
فإنه يستحيل أنْ يُمنَعُ من حركة المفتاح ولخاتم الكاينين في
اليد عند حركته مانع والاول الطبيعة والثاني العلة فاذا عرفت
هذا فهذه الاوجه الثلاثة مستحيلة كلها في النطفة اما بتاثيرها
فيما نشاهده بالاختيار فضروري البطلان اذ الحياة والقدرة
والارادة والعلم لازمة الموثر بالاختيار وهي جماد لا تتصف
بشي من ذلك قطعا وايضا لو اثرت النطفة بالاختيار لما
اختص تاثيرها بهذه الذات التي تكونت عنها دون غيرها
ولكانت هذه الذات الكاملة احرى ان تؤثر في ايجاد الذات

لاشتمالها

لاشتمالها على النطفة المدعا لها القدرة على التاثير ولما

فيها ايضا من الاوصاف المناسبة للتاثير كالعلم والقدرة

والارادة والحياة وغير ذلك وعجزها عن ذلك معلوم بالضرورة

فاحرى ما هو اضعف منها واما تاثيرها بالطبع وفي معناه

العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة

مخصوصة ونسبتها اعني النطفة الى جميع التقادير والصفات

نسبة واحدة فتعين ان يكون الفاعل مختارا له ارادة يرجح

بها بعض الجايز على بعض وايضا فكل من النطفة والذات جواهر متماثله

ومع ذلك قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة

البصر وبعضها بقوة الشم وبعضها بقوة العقل الى غير

ذلك من الاختلافات التي لا تحصى وكل يجوز ان يكون في

مكان صاحبه وان يكون على خلاف ما هو عليه والطبيعة

والعلة يستحيل ان تخصصا مثلا عن مثل فوله فتعلم

قطعا ان لصانعك اختيارا دعا دعوتين على الترتيب

الاولى ان صانع ذاتك فاعل مختار واحتج عليها ببرهان

من الشكل الاول حذف فيه الكبرى للعلم بها وتقريره ان

نقول ذاتك قد اختصت بجايز بدلا عن جايز باعتبار مجموعها

وباعتبار اجزائها وكل ما كان كذلك ففاعله مختار لفعله
فتنتج ذاتك فاعلها مختار لفعلها ودليل الصغرى ظاهر فان
مجموع الذات قد اختص ببعض المقادير من كونه ذا طول
مخصوص وعرض مخصوص والطول اكثر من العرض مثلا مع
جواز ان يكون على خلاف ذلك والاشكال الهندسية
كلها في حقه جايزة لا رجحان لبعضها على بعض باعتبار ذاته
وكذا ايضا قد اختص ايضا ببعض الاعراض من الالوان والاصوات
ونحوها دون بعض اما باعتبار اجزائها فقد اختص بعضها
مع استوائها بان كان عينا وبعضها بان كان اذنا وبعضها
بان كان يدا الى غير ذلك من الاختلافات وكل في محل مخصوص
وله عرض مخصوص ومقدار مخصوص مع جواز غير ذلك في
الجميع واما دليل الكبرى فلان تاثير العلة والطبيعة لما كان
بالمناسبة الذاتية فيستحيل ان يناسب الضدين وان يخصص
مثلا عن مثل فتعين ان يكون المخصص لذلك مختارا الثانية
من الدعوتين وهي المقصودة والاولى وسيلة لها ان صانع
ذاتك ليس بنطفة وفي معناها نفي ان يكون طبيعة او علة
بفاعل مختار فينتج صانع ذاتك ليس بنطفة وفي معناه ليس
بطبيعة

بطبيعة ولا علة ودليل الصغرى والكبرى سبق قوله وايضا عرفا
لا طبع لها في وجودة انك والا لكنت على شكل الكورة هذا
الزام على مذهب الخصوم فانهم يقولون ان الطبيعة المتساوية
من كل وجه تقتضي شكلا متساويا من كل وجه وهو الكرية
في المركبات ولذلك زعموا ان جوهر الفلك لما كان طبيعة
واحدة كان كريا واذا انتفى الطبع لها فاحرى العلة قوله
ولا في نموها هذا مبالغة في الرد لما بنوهم ان الفاعل المختار
خصص بعض النطفة بكونه يدا والبعض بكونه رجلا والبعض
بكونه راسا والبعض بكونه اذنا الى غير ذلك اذ لا تاثير للنطفة
بل لا لطبيعة ولا لعلة في شي من ذلك لما ذكر قبل وانما طبعها
في نمو تلك الاجزاء المخصوصة بالغير والنمو معنى واحد فلم يلزم
من تاثير النطفة والطبيعة فيه اختلاف مطبوعها ووجه الرد
بما ذكر ان الوقوف على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه عما
فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النمو ايضا اثر الطبيعة
وفي معناها العلة اذ لو كان اثرا لهما للزم ان لا تقف الذات
في نموها ولكانت تنمو ابدا على ان تقديرها موثرة في النمو
لا يدفع لزوم اختلاف مطبوعها ايضا لان النمو الذي في

البدمثلا يخالف في انتهايه لنمو الاذن وكذلك نمو اليد والرجل
وغيرهما مختلف بل اصابع اليد المتحدة المحل واصابع الرجل
واسنان الفم مختلفة في نموها ونري بعض الاعضا نموها
في الطول اكثر من العرض وبعضها بالعكس الي غير ذلك من
صفات الاختلاف والنمو وكل على ابلغ مايكون من المناسبة لمصلحة
الحاجة الخاصة به ابرضي عاقل ان يسند هذا الصنع العجيب
والشكل الغريب لشي من العالم منفردا او مجتمعا فضلا عن ان
يسنده الي خصوصية موات لا يسمع ولا يبصر ولا يغني شيا
كلا والله انما يليق ان يفعله من ليس كمثله شي مالك الملك
المحيط علمه بكل شي الذي لا يتعاصى على قدرته التامة
وارادته النافذة شي من الكاينات فتبارك الله احسن
الخالقين وللطبايعيين هنا تغريرات وهوس يمج ذكرها
وتسويد الصحف بها وهدم اساسهم الواهية مستبين
لكل موفق والاطلاع على مذهبهم يدل على عظيم ما ابتلوا به
والعياذ بالله من سلب العقل والايمان والانصاف بصفات
المجانين والبله والصبيان نسله سبحانه ان يمن علينا
بحسن المعرفة ويختم لنا باشرف الخواتم عند مماتنا ويحفظنا
من

البدع ظاهرا وباطنا في جميع حالاتنا واوقاتنا فانه لا حول
ولا قوة الا به والصلوة والسلام على سيدنا محمد العروة الوثقى
والعصمة الكبرى لمن تمسك بسنته وسنة الراشدين من
اله وصحبه ص ومن هنا ايضا تعلم ان تلك النطفة وساير
العالم لم يكن ثم كان اذ كله مثلك جرم يعمر فراغا يمكن وجوده
وعدمه واتصافه بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة
وبغيرها فيحتاج كما احتجت الى مخصص تخصصه بما هو عليه
لوجوب استوا المثلين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل وقد
وجب لذاتك سبق العدم فكذا يجب لساير العالم المماثل لك
اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديما والقدم لا يكون الا واجبا
للقديم كما ياتي للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة واجبة
وهو محال لما يلزم من اجتماع متنافيين وهو ان يكون مثلا
غير مثل فخرج لك بالنظر في ذاتك واعتقاد التماثل بينك وبين
ساير الممكنات البرهان القاطع على حدوث العالم كله علوه
وسفله عرشه وكرسيه اصله وفرعه وان الجميع عاجز عن
ايجاد نفسه وعن ايجاد غيره كعجزك وان الجميع مفتقر الى
فاعل مختار كافتقارك وان من شي الا يسبح بحمده ش

حاصله انه بعدما استبان لك حدوث الزايد من الذات
على النطفة بالضرورة وان النطفة ونحوها مما يقدر من
الطبايع لا اثر لها في شي من الذات وان فاعل الذات فاعل
مختار العطف هنا بالاستدلال بذلك الزايد من الذات
على حدوث تلك النطفة وساير العالم وان احتياج الجميع الى
فاعل مختار على حد السوا ولا اثر لبعض منه في بعض البتة
ووجه الاستدلال لتحقق المماثلة بين هذا الزايد والعالم كله
اذ هذا الزايد اجرام متحيزة واعراض قايمة بها وساير
العالم كذلك والمثلان تجب استواءهما فيما يجب ويجوز ويستحيل
وقد وجب الحدوث لذلك الزايد قطعا فكذا يجب لساير العالم
لمماثلته اياه اذ لو اختلف العالم بان يكون بعضه قديما
وبعضه حادثا لكان مختلفا فيما يجب وبيان الملازمة
ان القدم لا يكون الا واجبا للقديم وبرهانه ما ياتي من كون
القدم لو كان جايزا للقديم لجاز عليه سبق فيحتاج الى
مخصص تخصصه بالوجود بدلا عن العدم المجوز وهو نقيض
القدم المفروض فيلزم ان يكون قديما غير قديم وهو تنافي
وهذا معنى قولي والقدم لا يكون الا واجبا للقديم لما ياتي

فهو

فهو معترض بين الشرط وجوابه لبيان تلازمهما وقوله
لما يلزم من اجتماع المتنافيين هذا بيان لبطلان التالي
وهو جواب الشرط الذي يلزم على اختصاص احد المثلين
بحكم واجب ان يكون مثلا غير مثل يعني لان التماثل يقتضي
استواء المثلين في جميع صفات النفس اي الصفات التي
ليس لها وجود زايد على الذات واختصاص احدهما بحكم واجب
وهو لا يكون الا صفة نفسية او لازما لها يوجب انفراد احدهما
عن مثله بصفة نفسه فلا يشتركان في جميع صفات النفس
فلا يكون اذا مثلا له كيف وقد تحقق انه مثل له فقد لزم ان يكون
مثلا غير مثل وهو تناقض قوله اصله وفرعه يعني بالاصل
ما نشا عنه غيره بحسب مجرى العادة من غير تاثير له اصلا
وبالفرع الغير الناشي كالما للنبات ونحو ذلك قوله
وان الجميع مفتقر الى فاعل مختار يعني لان الطبيعة والعلة
لا تخصصان مثلا عن مثل والعالم كله متماثل ومع ذلك فقد
اختص كل جز منه بما لم يثبت لمماثله وقد سبق تقرير ذالك
في فاعل ذاتك والحال واحد ولهذا المعنى استغني عن ذكر
ذلك هنا وهو مندرج في التشبيه بقوله كافتقارك قوله

وان جميعه عاجز يعني ومن هذا المعنى وجب ان يكون
صانع العالم ليس شيا منه لوجوب عموم العجز لجميعه
فلا يكون فاعله جرما ولا قايما به والا لعجز كعجزه وسياتي
لذلك مزيد بيان ان شاء الله تعالى قوله وان من شي الا
يسبح بحمده يعني لما وجب الحدوث للعالم وهو كل ما سوى
الله جل وعلا ووجب عجز جميعه عموما عن التاثير في شي
اي شي كان وكانت الدلالة على ذلك من جهة فطرته صار كل
جزء من اجزايه وكل صفة من صفاته ينبه بعظيم افتقاره
الى مبدع له غاية الكمال ويثني على ذاته العليه وصفاته
الكاملة بلسان الحال وبلسان المقال ويعترف بالعجز عن
الادراك والشكر لمن تحيرت العقول في كنه جلاله وتنزه
ان يكون له من جميع ما يتخيل مثال تبارك الله رب العالمين
وقيل ان التسبيح في الاية على ظاهره في جميع الموجودات
اذ لا يشترط في الحياة والعلم وغيرهما من الصفات بنية
مخصوصة عند اهل السنة فان قلت برهانكم السابق والاتي
بعد انما ينتجان الحدوث لجميع الجواهر واعراضها والمطلوب
به اعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى فلو قدر فيما

سواه

سواه جل وعلا ما ليس بجرم ولا قايم به لم ينتهض فيه دليلكم

قلت مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر

واعراضها ولهم في ابطال الزايد طرق كلها ضعيفة من

اشهرها طريق التقسيم قالوا كل موجود اما ان يكون متحيزا

او غير متحيز وغير المتحيز اما ان يقوم بمتحيز او لا فالمتحيز

هو الجوهر والقايم به هو العرض وما ليس بمتحيز ولا قايم

بمتحيز هو الله جل وعلا وصفات ذاته فهذه القسمة وان كانت

دايرة بين النفي والاثبات ضعيفة لان ما انتهى اليه التقسيم

وهو ما ليس بمتحيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس

حقيقة صفة ذاته فللخصم ان يمنع تخصيصه بها فلا تفيد

القسمة المطلوب والذي اختاره بعض محققي المتاخرين

في هذه المسلة الوقف في وجود هذا الزايد وهو الظاهر عندي

فان قلت فبم تنفون على هذا الراي قدم الزايد اذا قدر وجوده

قلت محتارنا فيه اللجا الى السمع كان الله ولا شي معه واجمع

المسلمون على حدوث ما سوى الله تعالى وحدوث هذا الزايد

لا يتوقف عليه السمع حتى يمتنع الاستدلال به عليه ومن المتكلمين

من اثبت حدوثه بالعقل فقال هذا الزايد لا يصح ان يكون

الها لوجوب الوحدانية له جل وعلا وسياتي دليله واذا لم
يكن الها لم يتوقف على وجوده وجود العالم فلا يجب
وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال فيكون ممكنا وكل ممكن
حادث فهذا الزايد حادث وهو المطلوب قلت
وهو ضعيف لانه تمسك بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه
وانما يلزم طرده وذلك ان توقف وجود العالم على وجود
فاعل له يقتضي وجوب وجوده لئلا يلزم التسلسل او الدور
او قدر جواز وجوده ولا يلزم من عدم توقف العالم على
شي عدم الوجوب لذلك الشي اذ لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول وقد كان جل وعلا واجب الوجود لذاته
قبل ان يوجد العالم وتوجد دلالته ص وايضا لو نظرت
الى تغير صفات العالم قبولا وحصولا لدلك ذلك على حدوثها
لما ياتي من استحالة تغير القديم وذلك حدوثها على حدوث
موصوفها لاستحالة عروه عنها ش هذا دليل اخر على حدوث
العالم والفرق بينه وبين الاول ان المستدل في هذا لم تخص
نظره ببعض العالم دون بعض بل نظر في جميعه نظرا واحدا
وبوجه واحد وفي الاول نظر في بعضه وهو ذات الانسان
حين

حتى اذا حصل العلم بحدوثها ضرورة ودلته على وجود فاعل
عالم مختار ليس ذاته ولا جزءا منها فعطف عليها ساير العالم
فاثبت حدوثه بحدوثها لتحقق المماثلة بينهما وحقق
ان صانعه لا يمكن ان يكون ذاته ولا شيا من العالم ليس
في جميع الامور من نفسه ومن جملة العالم لنفسه ولغيره
وانصرف النظر كله الى من ليس كمثله شي الغني عن كل شي
المفتقر اليه جميع ما سواه جل وعلا وتقرير الدليل الذي اشار
اليه هنا ان نقول العالم كله صفاته حادثة وكل من صفاته
حادثة فهو حادث ينتج العالم كله حادث اما كون صفات
العالم حادثة فدليله انها تتغير من وجود الى عدم ومن عدم
الى وجود قبولا وحصولا وكل ما كان كذلك فهو حادث ينتج
صفات العالم حادثة ودليل التغير المشاهد في بعضها كالحركة
والاصوات ونحوها فانها نشاهد طارية بعد عدم ومعدومة
بعد طروء والقبول فيما لا يشاهد فيه التغير كسكون الارض
والالوان ونحو ذلك فان الارض يجوز ان يتحرك وينعدم
سكونها كما جاز ذلك في مماثلها من متحرك الاجرام وذي
اللون المخصوص مثلا يجوز ان ينعدم لونه ويتصف بغيره

من الالوان كما اتصف به مماثله من الجواهر والجواهر
كلها متماثلة فيستحيل ان يجوز في بعضها ما لا يجوز في
الاخر من حيث ذاته فاستبان ان صفات العالم كلها تتغير
اما بالحصول او بالقبول وهذا من غير التفات الى دليل استحالة
بقا الاعراض اما اذا التفتنا اليه فصفات العالم حينئذ كلها
تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم و الى الوجود تغيرا واجبا
واما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله ان التغير مطلقا يستحيل
على القديم لانه ان كان من عدم الى وجود كان وجوده طاريا
بعد عدم وهو عين الحدوث وقد فرض قديما هذا خلف وان
كان من وجود الى عدم كان وجوده جايزا بدليل قبوله العدم
وكل جايز لا يقع بنفسه فيلزم ان يكون وجوده وقع بمقتضي
والغرض انه قديم هذا ايضا خلف فان قلت لعله جايز الوجود
من حيث ذاته وقديم بقدم علته او طبيعته فلم يلزم من
جوازه حدوثه قلنا قد سبق بالبرهان ان العلة والطبيعة
لا اثر لهما البتة في شي من الكاينات ولهذا اعرضنا في الاصل
عن هذا السوال وجوابه وايضا فتقدير عدم القديم مع
وجود علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب مع

وجود

وجود السبب فان قدر ان سببه انتفى ايضا فقلنا الكلام
الى نفيه وتسلسل وان قدر ان النفي مع وجود الطبيعة
لطروا نضده كان محالا لان الضد ان طرا قبل عدم القديم
لزم اجتماع الضدين وان طرا بعد عدمه لزم عدم القديم
لا السبب وايضا نفي ترجيح المرجوح او منع القديم السابق
وجوده لتجدد وجود هذا الضد اولا من منع الضد الطاري
لوجود القديم فخرج بهذا البرهان صدق الصغرى وهي قولنا
العالم كله صفاته حادثة واما دليل الكبرى وهي قولنا وكل من
صفاته حادثة فهو حادث فهو ما اشرنا اليه في الاصل من استحالة
عروا لموصوف عن صفاته وهذه الاستحالة معلومة في اكوان
العالم بالضرورة لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم ليس بمتحرك
ولا ساكن ولا مجتمع ولا مفترق وهي تكفي في الاستدلال بها
على حدوثها فنقول العالم ملازم ضرورة للاكوان الحادثة
وكل ملازم للاكوان الحادثة فهو حادث فالعالم حادث وان
شئت فاستدل باستحالة عرو الاجرام عن الاكوان على استحالة
عروها عما عداها من اجناس الاعراض وذلك ان قبول الموصوف
لجميع صفاته نفسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرا على الذات

لئلا يلزم التسلسل من احتياج القبول الى قبول وهلم جرا
فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها لكن العرو
عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة عرو الاجرام
عن الاكوان فيلزم ان لا يجوز عرو الاجرام عن غيرها واذا عرفت
استحالة عرو الاجرام عن الحوادث ضرورة اذ لو كانت الاجرام
في الازل وصفاتها لاجل حدوثها لا توجد الا فيما لا يزال للزم عرو
الاجرام عن جميع صفاتها وهو الذي فرغنا قبل من بيان
استحالته هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي اشرنا اليه
في الاصل واعلم انا اطلقنا فيه لفظ العالم واردنا بعضه وهو
الاجرام بدليل ان جميعه موصوفا بصفات قوله لاستحالة
عروه عنها الضمير في عروه يعود على الموصوف وفي عنها يعود
على الصفات تنبيه اعترض على الصغرى بانا لا نسلم ان
لذوات العوالم صفات زائدة على وجودها حتى يستدل
بحدوثها على حدوث موصوفها سلمنا وجودها لكن لا نسلم
انها حادثة قولكم انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس
ممنوع لانا نقول لا عدم اصلا بل هي دائمة الوجود اما في موصوفها
لكن تارة تكمن فيه بظهور حكم ضدها وتارة تظهر باتنفائه

واما

واما مع انتقال من محل الى محل او من قيام بنفسها الى القيام
بمحل وبالعكس والجواب عن الاول ان كل عاقل يحس ان
في ذاته معاني زايدة عليها كالعلم واضداده من الموت
ونحو ذلك ولهذا قال بعض اذكيا المناظرين في جواب
من منع وجود الاعراض نزاعكم لنا وقولكم لا نسلم وجود
الاعراض اما ان تقولوا ان هذا النزاع منكم لنا موجود او معدوم
فان قلتم لا وجود له خرجتم عن طور العقلا وسقط عنا وظيفة
جوابكم من وجهين انكم في عداد من لا عقل له لان من لا عقل
له هو الذي يقول كلاما ثم يردفه على الفور بقوله ما قلت شيا
ومن لا عقل له لا يحتاج الى جوابه وثانيهما اقراركم انكم لم
تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مونة جوابكم وان سلمتم
ان نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك ان ذلك النزاع امر زايد على
الذات وهو الذي نعني بالعرض وقد سلمتم وجود العرض فان
قالوا نحن ممن يقول بالحال والواسطة بين الوجود والعدم فنسلم
ان للاجرام صفات زايدة عليها ولا يلزم من زيادتها وجودها
لاحتمال انها واسطة بين الوجود والعدم قلنا المحققون على ان
لا حال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت

الواسطة فيلزم ان الاجرام تلازم صفات ثابتة وجب
لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فقد تم البرهان
على حدوث العالم على اكمل وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات
وان لم تنته الى درجة الوجود فالقدح بعدم وجودها
مع تسليم ثبوتها لا يضر شيئا في دليل الحدوث وانما يضر
بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل على الضرورة وقد اطال
المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة اليه
اصلا والجواب عن الثاني وهو ادعا الكمون والظهور انه
يودي الى اجتماع الضدين في المحل الواحد لان الجوهر اذا
تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته اجتمع الضدان فيه
ضرورة وايضا فالكون والظهور اللذان قاما بالعرض
وتبعا فبان عليه ان كان ينعدم احدهما عند وجود الاخر
فقد نقضوا اصلهم في كمون الاعراض ولزمهم ما فروا منه
وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا بكمونهما وظهورهما
ايضا لزم التسلسل والجواب عن الثالث وهو انتقال
الاعراض من محل الى محل وعن الرابع وهو انتقالها من قيام
بنفسها الى قيام بمحل وبالعكس ان كلا من الامرين يودي

الى

يودي الى قلب حقيقة العرض فان الحركة مثلا حقيقتها
انتقال جوهر من حيز الى حيز فلو قامت بنفسها او انتقلت
هي لزم قلب هذه الحقيقة وايضا لو انتقلت لزم قيام
انتقال بها وذلك الانتقال ينتقل ايضا فيقوم به انتقال وذلك
يودي الى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى ص وتقديرها
حوادث لا ابتدا لها يودي الى فراغ ما لا نهاية له عدد قبل
ما وجد منها الان لكن فراغ العدد يستلزم انتها طرفيه
ففراغ ما لا نهاية له من عدم الحوادث محال فما توقف عليه
الان من وجود الحوادث يجب ان يكون محالا فيلزم ان
تكون عدما مع تحقق وجودها ش اعلم ان الملل كلها اجمعت
على حدوث ما سوى الله عز وجل حتى اليهود والنصارى وحتى
المجوس ولم يخالف في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة وتبعهم
على ذلك بعض من ينسب نفسه الى الاسلام وليس له فيه نصيب
والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك بطول والحاصل منه ان
قدماهم اثبتوا قدما خمسة واجب الوجود وسموه عقلا
ثم نفسا وهيولا ودهرا وخلا وصار جماعة من متاخريهم
الى ان العالم العلوي قديم بذاته وصفاته الا الحركات فانها

حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فلا حركة الا وقبلها
حركة لا الى اول واما العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد
وهو ما تحت مقعر فلك القمر فقالوا ان هيولاه قديمة
وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة باشخاصها قديمة
بانواعها فلا ولد الا وقبله والد ولا بيضة الا من دجاجة
ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع الا من بذر وتوقف
جالينوس في قدم ما ادعوا قدمه ومذاهبهم ركيكة جدا لا
يرضى بمقالتهم مومن بل ولا مطلق عاقل الا من سلب عقله
وايمانه فانه لا حول ولا قوة الا بالله فاذا عرفت هذا فقولنا
وتقديرها حوادث لا مبدا لها اي تقدير صفات العالم
اعتراض من الفلاسفة على كبرى الدليل الذي استدللنا به
على حدوث العالم وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو حادث
قولكم لانها لا تعرى عنها مسلم وقولكم فيكون حادثا مثلها ممنوع
لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمة للاجرام لها
مبدا يفتتح به عددها ونحن نقول لا مفتتح لتلك الحوادث
بل ما من حادث الا وقبله حادث الى اول فلا يلزم من قدم الاجرام
على هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها لان نوعها

ووجه الاعتراض فلا نسلم انه
يلزم حادث حدوثه

الذي

الذي لا ينفك عنه الاجرام قديم والجواب من اوجه الاول
انه يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يكون دخل في
الوجود وفرغ من حركات الافلاك واشخاص الحيوان
ونحوها على الترتيب واحد بعد واحد عدد لا نهاية له
والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متناقضين
فيكون محالا على الضرورة ويلزم عليه ان يكون وجودنا
ووجود ساير الحوادث الان محال لتوقفه على المحال وهو
فراغ ما لا نهاية له والى هذا الجواب اشرنا في العقيدة
بقولنا يودي الى اخره ومن في قوله من وجود الحوادث
لبيان ما الموصولة قبلها والضمير في عليه يعود على فراغ
ما لا نهاية له فما توقف على فراغ ما لا نهاية له الذي اتضحت
استحالته يجب ان يكون محالا لان ما توقف على المحال محال
ضرورة لان المتوقف لا يوجد بدون المتوقف عليه والمتوقف
في قضيتنا هو وجود الحوادث الان واسم تكن في قوله يلزم
ان تكون عدما يعود على الحوادث الموجودة الان وقد اورد
الملحدة على ما منعناه من حوادث لا اول لها سوالا فقالوا ما الزمتمونا
من استحالة وجود حوادث لا نهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة

اذ قلتم ان حوادث نعيمها ومتجددات افراحها وسرورها
لا نهاية له وجوابه ان يقال لقد لبستم بلفظ مشترك
وهو لفظ حوادث لا نهاية لها فانه يطلق على وجهين
بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدا اي حوادث لا اول لها
وبمعنى لا نهاية لها بحسب الاخر اي حوادث لا اخر لها
والذي قلتم به ورددناه الاول فيه وجدت ادلة الاستحالة
من الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وغير
ذلك والعدم فبدليل الجواز واما ما قلناه في الجنة
من الحوادث فهو من القسم الثاني اي الحوادث التي فيها
لا اخر لها بمعنى انها لا تنقطع ابدا حتى لا يتجدد بعدها
شي واما كل واحد منهما فيما مضى الى زمان الحال فهو شي
له مبدا ومنتهى فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية
المتناقضين ولا غيره من انواع الاستحالة كما لزم فيما
ادعيتم وليس من حقيقة الحادث ان يكون له اخر ومن حقيقته
ان يكون له اول فقد ظهر انتفا ادلة الاستحالة فيما ادعيناه
من ثبوت حوادث لا اخر لها واما دليل جوازه فما تقرر
وسياتي برهانه من وجوب العموم في تعلق قدرته جل وعلا

وارادته

وارادته بكل ممكن وكذا سائر صفاته فيما تعلق به فلو وجب
ان يكون للحوادث اخر للزم عجز القدرة والارادة عن
امثال ما وقع وهي ممكنة ضرورة واما حوادث لا اول لها
فهو من المحال الذي ليس متعلقا للقدرة والارادة وقد
ضرب ايمتنا لما ادعوه من حوادث لا اول لها ولما ادعيناه
من حوادث لا اخر لها مثالين بينين يتبين بهما امر الاستحالة
فيما ادعوه وامر الجواز فيما ادعيناه فمثلوا الاول بملتزم
قال لا اعطي فلانا في اليوم الفلاني درهما حتى اعطيه درهما
قبله ولا اعطيه درهما قبله حتى اعطيه درهما قبله وهكذا الى
اول فمن المعلوم ضرورة ان اعطا الدرهم الموعود به في اليوم
الفلاني محال لتوقفه على محال وهو فراغ ما لا نهاية له
بالاعطا شيا بعد شي مما لا نهاية له فالحركة للفلك في هذا
الزمان مستحيلة في الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به
في الزمان المخصوص والحركات التي لا تتناهى قبلها نظير الدراهم
التي لا تتناهى قبل ذلك الدرهم فيكون وجود الحركة للفلك مثلا
مستحيلة كما استحال وجود الدرهم الموعود به في الزمان المعين
للشخص وكذا يلزم ان يكون وجودنا في هذا الزمان ووجود

سايرالحيوانات والزروع مستحيلا لتوقفنا على وجودا بائنا
لانهاية لهم وتوقف الزرع على بدور قبلها لانهاية لها
ولاحير في فضيحتهم كالعيان ومثال ما ادعيناه نحن
في نعيم الجنة كما لو قال الملتزم لا اعطي فلانا درهما في زمان
ما الا اعطيه درهما بعده وهكذا الى الاخر فهذا لاريب
لعاقل في جوازه اذ حاصله التزام الملتزم عدم قطع العطا
بعدابتدابه فاذا كان ممن لا يعرض لمثله خلف في وعده ولا
موت لذاته ولا عجز يمنع نفوذ قدرته وارادته فانا نقطع
بوقوع ذلك منه ابدا ونؤمن به وليس ذلك الا الله مولينا
جل وعلا فهذا المثال لا تخفى مطابقته لما ادعيناه في نعيم
الجنة للمؤمنين ولا لما ندعيه في عذاب جهنم للفلاسفة
القايلين بقدم العالم واضرابهم من الطبايعيين وساير
الكافرين نسئله سبحانه ان يجعلنا في الدنيا والاخرة من
حزبه المفلحين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون امين يارب
العالمين ص وايضا يلزم على وجود حوادث لا اول لها
ان يفارق الوجود الازلي عدمه ش هذا اوجه ثان لابطال
حوادث لا اول لها وتقريره ان نقول لو كانت الحوادث لا اول
لها

لما لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه وبيان الملازمة
ان كل حادث من تلك الحوادث مسبوق بعدم لا اول له
وتلك المقدمات كلها مجتمعة في الازل اذ لا ترتيب فيها
وجنس الحوادث ازلي ايضا لانها لا اول لها وذلك الجنس
لا يتحقق وجوده الا في حادث من افراده فيلزم ان يكون
ذلك الحادث ازليا لكن عدمه السابق عليه ايضا ازلي لما
سبق ان عدم كل حادث ازلي فقد لزم مقارنة الشي وجود
الشي لعدمه لانهما ازليان معا واجتماع وجود الشي مع عدمه
محال على الضرورة وفيه ايضا مصاحبة السابق وهو العدم
للمسبوق وهو الموجود للحادث وفيه الجمع بين المتناقضين
وهو الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم يصاحبه
شي من الحوادث بل العدم قبل وجود جميعها لزم ان يكون لجميع
الحوادث اول وهم يقولون لا اول لها هذا خلف وتهافت
في القول ويلزمهم وجود سابق ومسبوق في الازل وذلك لا يعقل
ص وان يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة على نفسه
مع زيادة ما علم بين العددين من وجوب المساواة او نقيضها
ش هذا طريق ثالث لابطال حوادث لا اول لها اذ لو وجد

حوادث لا اول لها للزم ان يوجد عددان متغايران وليس
احدهما اكثر من الاخر ولا مساويا له والثاني باطل على
الضرورة لما علم من وجوب احدى النسبتين بين كل عددين
فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها باطلا
وبيان الملازمة انا لو نظرنا عدد الحوادث من الطوفان
مثلا الى الازل مع عددها من الان مثلا الى الازل لكانا
عددين متغايرين على الضرورة ويستحيل بينهما المساواة
لتحقق الزيادة في احدهما والشي بدون زيادة لا يكون مساويا
لنفسه بعد زيادة ويستحيل ايضا ان يكون احدهما اكثر من
الاخر لعدم تناهي افراد كل واحد منهما فلا يفرغ احدهما بالعد
قبل الاخر وحقيقة الاقل ما يصير عند العد فانيا قبل الاخر
والاكثر ما يقابله ونحن لو فرضنا الان شخصين احدهما يعد
الحوادث من الطوفان الى الازل والاخر يعدها من الان الى
الازل لاستحال على مذهبهم ان يفني احد العددين بالعد قبل
الاخر فيمتنع ان احدهما اكثر من الاخر فقد اتضح لك انه
يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يوجد عددان ليس
بينهما مساواة ولا مفاضلة فقولي وان يستحيل معطوف

على

على ان يفارق الذي هو فاعل يلزم والضمير المجرور في منها
يعود على الحوادث وبدون زيادة حال من فاعل فرغ وقوله
على نفسه يتعلق بتطبيق والتطبيق جعل شي على شي والمراد
ههنا نظر احد العددين مع الاخر وما الموصولة في قولي ما علم
فاعل يستحيل والمطبق من الحوادث نظير في مثالنا ما فرضناه
من عدد الحوادث من الان الى الازل وهو في الحقيقة عين
المطبق لكن بعد زيادة حوادث عليه وهو ما من الطوفان
الى الان ولاجل قطعنا في هذا البرهان المطبق عن زيادة حوادث
لننظره مع نفسه بعد زيادتها نسمي برهان القطع والتطبيق
ص وان يصح في كل حادث ثبوت حكم بفراغ ما لا نهاية له قبله
وهكذا لا الي اول في الاحكام ومن لازمها سبق محكوم عليه
بالفراغ فيلزم ان يسبق ازلي ازليا وان اجيب بالنهاية في
الاحكام لزم ان ما بيننا هي لا بيننا هي بزيادة واحد ش هذا طريق
رابع في الرد على الفلاسفة وتقريره ان نقول لو وجدت حوادث
لا اول لها اللازم ان يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية
له والملازمة ظاهرة لان صحة الحكم تتبع صحة المحكوم عليه به
والمحكوم به وهو فراغ ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح على اصلهم

فوجود الحكم في ذلك عند كل حادث صحيح ضرورة لكن هذا
الحكم مستحيل لما نذكره الان من البرهان على ذلك فيكون
ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها مستحيلا لوجوب
استحالة الملزوم عند استحالة لازمه فالحوادث اذا كلها
لها اول ولا وجود لجنسها ولا لشي في الازل وهو المطلوب.
وبيان استحالة وجود ذلك الحكم انه لو وجد لم يخل اما ان
يكون له اول اولا والتالي باطل بقسميه فالملزوم وهو وجود
الحكم باطل ايضا والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فانما
يستبين ببطلان كل واحد بقسميه فنقول اما كون الحكم لا اول
له فباطل لان من ضرورة هذا الحكم ان يسبق كل فرد من افراده
حوادث ليحكم عليها بالانقضا فيلزم على الضرورة واما كون الحكم
له فباطل ايضا لانه يلزم عليه ان يوجد عدد متناه في نفسه
لكن زدنا عليه واحدا فصار الجميع غير متناه وبطلان هذا
الملازم ظاهر لان زيادة الواحد على عدد ما زيادة شي في متناه
والغرض ان المزيد عليه متناه ايضا فيكون مجموعهما متناه ضرورة
فالحكم بان المجموع غير واضح البطلان واما بيان لزوم هذا المحال
على تقدير ابتداء الحكم فالنفرض مثلا على اصلهم ليتضح فيه لك
وذلك

وذلك ان يفرض في حركة الفلك مثلا وجود حكم في يومنا
هذا بانقضا ما لا نهاية له من الحركات قبله ثم كذلك حكم اخر
في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا قبله ثم هكذا يتوالى ذلك تلك
الاحكام فان فرض توالبها ابدا بحيث لا اول لها وقد عرفت
ان الحركات المحكوم عليها بالانقضا سابقة ابدا على الزمان
الذي يوجد فيه الحكم عليها فهو القسم الاول من قسمي التالي
الذي بينا انه يلزم عليه سبق ازلي وهو جنس الحوادث
المحكوم عليها على ازلي وهو جنس الحكم عليها بالانقضا وان فرض
ان الاحكام انقطعت بحيث كان لها اول فهو القسم الثاني
من قسمي التالي الذي قصدنا الآن بيان بطلانه فلنفرض
ان تلك الاحكام توالت على الوجه السابق الى تمام الف حركة
مثلا حكم عندها انها فرغ قبلها من حركات الفلك ما لا نهاية
له ثم انقطع الحكم بحيث لم يحكم عند الواحد الف بانه فرغ قبلها
ما لا نهاية له من الحركات فيلزم على ان يكون ما قبل الواحد
والالف من حركات الفلك عددا متناهيا اذ لو كان غير متناه
لما انقطع عليه الحكم بذلك كما لم ينقطع فيما دونه لكن قد حكم عليه
عند تمام الالف مجموعا الى الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها

بعدم النهاية اذ الفرض ان اول الاحكام الحكم الذي وجد
عند تمام الالف ولا حكم قبله فتمحص ان عدم النهاية المحكوم
به على مجموع الحركات التي قبل الالف انما جا من الزيادة
فيها للحركة الواحدة التي تلي الالف بها بل وعدم النهاية
للحركات في ساير الاحكام نقول ان سببه زيادة هذه الحركة
الواحدة فيها لان ما قبل هذه الحركة متناه والا لوجد الحكم
عليه بعدم النهاية والفرض وجوب انقطاعه وبعدها متناه
ايضا اذ اعلاه الف حركة ولا ريب انها متناهية فاذا السبب
لعدم النهاية في جميع الاحكام الا زيادة تلك الحركة الواحدة
فقد لزم ان ما يتناهى وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة وما
بعدها من الحركات صار لا يتناهى بسبب زيادة حركة واحدة
فيه وهي الحركة التي تلي الالف قبلها وان شيت فاقتصر على ذكر
ما قبل هذه الحركة فانه يتناهى وقد صار لا يتناهى عند زيادة
تلك الحركة عليه وهو اقرب واظهر والله اعلم ولا يخفى عليك اجرا
مثل هذا في ساير ما قالوا به من حوادث لا اول لها وبعد هذا
البيان لا يبقى عليك اشكال في لفظ العقيدة وبالله التوفيق
ولا حول ولا قوة الا بالله فصل ثم نقول يجب ان
يكون

يكون هذا الصانع لذاته ولساير العالم قديما اي غير
مسبوق بعدم والا افتقر الي محدث وذلك يودي الي التسلسل
ان كان محدثه ليس اثرا له او الي الدور ان كان والتسلسل
والدور محالان لما في الاول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد
وفي الثاني من كون الشي الواحد سابقا على نفسه مسبوقا
بها ش اعلم ان القدم يطلق في مقتضي اللسان باعتبارين
يطلق على ما توالت على وجوده الازمنة وكرر عليه الجديد
ان الليل والنهار ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم وبهذا
الاعتبار يقال اساس قديم وبنا قديم وهذا الاعتبار مستحيل
في حقه جل وعلا اذ وجوده ليس وجودا زمانيا ولا نسبة
للزمان الى وجوده البته اذ هو من صفات المحدث فيكون حادثا
ضرورة فان الزمان اما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد اي
حادث لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلا فثبوته فرع
وجود حادثين مقترني الوجود لانه نسبة بينهما والنسبة
بينا حرو وجودها عن وجود المنتسبين ولا متجدد في الازل
فلا زمان والتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته العلية
محال فنسبة الزمان اليه تعالى محال على الاطلاق في الازل

وفيما لا يزال واما عبارة عن حركات الافلاك وما يرجع اليها
من الساعات واجزايها وتعاقب الليل والنهار اذ الليل
عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة عن
ظهورها فوق الافق وذلك في الحقيقة عبارة عن سير الفلك
الاعظم معدل النهار بما تحت الافق او فوقه على ما تزعم الفلا سفة
والساعة عبارة عن سير معدل النهار خمس عشرة درجة
اي خمسة عشر قسما من ثلثماية وستين قسما منسا وية قسموا
الفلك بها اصطلاحا والزمان بهذا المعنى هو الموجود كثيرا
في تعارف اهل العادات ولا شك في انعدام الزمان
بهذا المعنى ايضا في الازل اذ لا فلك فيه ولا حركة لما عرفت
من برهان حدوث كل ما سوى الله جل وعلا ويستحيل انجريه
عليه جل وعلا الزمان بهذا المعنى لانه انما يمر على الافلاك
وما حاطت به مما سجن في جوفها حتى تمر عليه الازمنة من
الساعات والليل والنهار وفصول السنة واشهرها بحسب
تلك الافلاك فوقه وتحته وظهور الشمس وارتفاعها فوق
الافق وغيبتها وانخفاضها تحت الافق ليتقيد بذلك اعراضه
المتجددة من يقظة ونوم وصحة وسقم وحياة وموت ونحو
ذلك

ذلك وتتقيد معاينته المقدرة خريفا وصيفا وربيعا وشتا
تدبير من ليس كمثله شي لا اله الا هو رب كل شي تبارك وتعالى
ومن تنزه ان تحيط به الامكنه او تجدد او تتغير له صفة
كيف يتصور ان يكون له مع شي من العالم اتصال وانفصال
فقد اتضح لك ان الزمان على كلا الاعتبارين انما هو من
صفات الحوادث ولا يتقيد به الا ما هو حادث فالقدم اذا
باعتباره خاص بالحوادث وقد يطلق القدم على ما لا اول
لوجوده اي وجوده ازلي لم يسبقه عدم والقدم باعتبار
هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا والدليل على وجوبه
له جل وعلا انه لو لم يكن قديما لكان حادثا اذ لا واسطة بينهما
في حق كل موجود لكن كونه حادثا محال لانه يوجب افتقاره
الى محدث لما عرفت من وجوب افتقار كل حادث الى محدث
ثم ينقل الكلام الى محدثه فيكون حادثا كالاول فيفتقر ايضا
الى محدث فان كان محدثه الاول الذي كان له اثر لزم الدور
وان كان غيره لزم في الغير ما لزم فيه وتسلسل والتسلسل
محال لما عرفت من استحالة حوادث لا اول لها والخصوم القايلون
بذلك سلموا ان التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل

قيل اذا

فان قلتم بتقديم لا اول له فعليه اثبات اوقات متنعا فيه
لا اول لها لان الوجود لا يعقل الا في وقت وثبوت
اوقات لا اول لها ممنوع لما ثم في حوادث لا اول لها فقد
فررتم من التسلسل ووقعتم فيه فالجواب منع الملازمة
لما عرفت ان حقيقة الوقت والزمان لا وجود لها قبل وجود
العالم فقوله ان الوجود لا يعقل الا في وقت باطل والي
ابطال التسلسل اشرت بقولي في العقيدة لما في الاول
اعني التسلسل من فراغ ما لا نهاية له اعني وقد مر بيان
استحالته والبا في قوله بالعدد بمعنى في اي ما لا نهاية له
في عدده واما ابطال الدور فاليه اشرت بقولي في العقيدة
وفي الثاني يعني الدور من كون الشي الواحد سابقا على
نفسه مسبوقا بها اما لزوم سبقيته على نفسه فلان صانعه
اثر له فيجب ان يتقدم على صانعه لوجوب سبق المؤثر علي
الاثر لكنه هو ايضا اثر لصانعه فيجب ان يتقدم صانعه
عليه لعين ما ذكر فيلزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه
مقدم على صانعه المقدم على نفسه والمقدم على المقدم على الشي
مقدم على ذلك الشي ضرورة ولذلك ايضا يجب ان يتاخر على

نفسه

نفسه بمرتبتين وهو الذي عبيت بقولي مسبوقا بها وذلك
لانه اثر لصانعه فيتاخر عنه وصانعه اثر له فيتاخر عنه
والموخر عن الموخر عن الشي موخر عن ذلك الشي ضرورة وبالجملة
فاللازم في الدور ان يتقدم حصول الشي على حصول
نفسه بمرتبتين وان يتاخر حصوله عن حصول نفسه
بمرتبتين والتقدم والتاخر على ما ذكر مثلا زمان ولظهور
برهان قدم الصانع وانتفا الشبهة فيه لم يقل احد من العقلا
بحدوث صانع العالم قوله في تفسير القديم اي غير مسبوق
بعدم تنبيه منه على ان المختار في القدم انه صفة سلبية
وقد اختاره المحققون من المتاخرين وقيل هو صفة نفسية
اي ليس بزايد على الذات ومرجعه الى الوجود المستمر ازلا
ورد بانه لو كان نفسيا للوجود لما عري عنه وجود كيف
والجوهر في اول ازمنة وجوده لا يتصف بالقدم وانما يطرا
عليه بعد ذلك اذا توالت على وجوده الازمنة والصفة
النفسية لا تكون طارية وقيل هو صفة معنى اي صفة وجودية
زايدة على الذات كالعلم والقدرة ونحوهما من صفات المعاني
ورد بانه يلزم ان يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالى

قديما لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل
وجود في الازل عاريا عن وصف القدم ويجب ان يكون
بقدم موجود زايد على ذلك القدم قايما بذاته والا لزم
نقض الدليل ثم ينقل الكلام الى قدم القدم فيلزم فيه
مثل ما لزم في الاول ثم كذلك ويلزم التسلسل وقيام
المعنى بالمعنى وهذه الاقوال الثلاثة مقررة ايضا في
صفة البقا فقيل هو نفسي اي عبارة عن الوجود المستمر
فيما لا يزال وقيل صفة معنى اي موجود زايد على وجود الذات
كالعلم ونحوه وقيل صفة سلبية اي عبارة عن نفي العدم
اللاحق بعد الوجود وهو التحقيق ايضا والاعتراض على
الاولين هنا كالاعتراض عليهما في صفة القدم سوا بسوا
فايده حقيقة الدور توقف الشي على ما يتوقف اما
بمرتبتين او بمراتب وحقيقة التسلسل هو ترتب امور
غير متناهية ووجه استحالتهما قد تقدم ص فصل ثم نقول
ويجب ان يكون باقيا اي لا يلحق وجوده عدم والا لكانت
ذاته تقبلهما فيحتاج في ترجيح وجوده الى مخصص فيكون
حادثا كيف وقد مر بالبرهان آنفا وجوب قدمه ومن هنا
تعلم

نعم برهان ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه ش قد بينا
قبل ان المختار في البقا انه عبارة عن سلب العدم اللاحق
للوجود والدليل على وجوب هذه الصفات له جل وعلا
انه لو قدر لحوق العدم له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لكانت
ذاته العلية تقبل الوجود والعدم لغرض اتصافه بهما
ولا تتصف ذات بصفة حتى تقبلها لكن قبوله جل وعلا
للعدم محال اذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة الى ذاته
سيان اذ القبول للذات نفسي لا يختلف فيلزم افتقار وجوده
الى موجد يرجحه على العدم الجايز فيكون حادثا كيف وقد
ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه فبان لك بهذا البرهان
ان وجوب القدم يستلزم ابدا وجوب البقا وان تجويز العدم
اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق فخرج لك بهذا
البرهان قاعدة كلية وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه
لان القدم لا يكون ابدا الا واجبا للقديم وهذا البرهان الذي
ذكرنا لوجوب البقا مختصر وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة
في شي من مقدماته والدليل المشهور بين المتكلمين لم تجمع
على بطلانه جميع انفسا مه وذلك انهم يقولون لو طرا العدم

على القديم لوجب ان يكون له مقتضي انه طر وامر لنفسه
بغير مقتض لا سيما ان كان مرجوحا هكذا محال ضرورة
والمقتضي اما بالاختيار او لا والمقتضي المختار لا يفعل
العدم اذ ليس بفعل وغير المختار اما عدم شرط او طريان
ضد باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان قديما
نقلنا الكلام الى قدمه ولزم التسلسل وان كان حادثا
لزم وجود القديم في الازل بدون شرطه وهو محال وباطل
ان يكون طريان ضد لانه ان طرا قبل انعدام القديم لزم
اجتماع الضدين وان طرا بعد انعدامه فقد انعدم القديم
بغير مقتض لاستحالة تاخر المقتضي عن اثره وايضا يلزم
من الضد ترجيح المرجوح ولا اقل من المساوي اذ رفع
القديم السابق وجوده لطريان ضده اولى من العكس
وايضا فالضد ان قام بالقديم لزم اجتماع الضدين والا
بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص واعلم ان بمثل هذا البرهان
استدل ايمة السنة رضي الله عنهم على استحالة بقاء الاعراض
قالوا بل بنفس وجودها تنعدم ولا بقاء لها اصلا وسوا
ما شوهد فيه ذلك كالحركات والاصوات او لا كالالوان

والاعتقادات

والاعتقادات قالوا لولا انها لو بقيت لاستحال عدمها كما
ذكر في التقسيم فالزموا مثل ذلك في الجواهر مع انها تبقى
ويصح عدمها فاجابوا بان شرط بقاها امداد ها بالاعراض
فاذا اراد الله اعدامها قطع عنها خلق الاعراض ومذهب
القاضي ان الاعدام يصح ان يكون متعلقا للقدرة والزم
صحة اضافة القدم السابق الى الموثر فان معقول العدم
لا يختلف وفرق بان السابق مستمر والمستمر يستغني عن المرجح
واللاحق طاري ومقتضاه ترجيح طرف الممكن لا يستغني
وترجيح الممكن لا يستغني عن الموثر فلاجل هذا تردد في بقاء
الاعراض وجزم الفخر في العالم بصحة بقايها وقدما الاشعرية
لما اعتقدوا ان الباقي باق ببقاء وان الجواهر لما صح بقاوها
لقيام البقا بها قالوا لو بقيت الاعراض لزم قيام المعنى بالمعنى
وهو محال وقد تقدم ان التحقيق في البقا خلافه صح
ومن هنا تعلم ايضا وجوب تنزهه تعالى ان يكون جرما
او قايما به او محاذيا له او في جهة له اومرتسما في خياله
لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث فيجب له ما وجب لها
وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقايه بل وفي كل وصف من

اوصاف الوهيته يعني انك اذا علمت وجوب وجوده جل
وعلا وانه لا يقبل العدم السابق لوجوب قدمه ولا العدم
اللاحق لوجوب بقايه علمت استحالة هذه الامور كلها في
حقه تعالى لاستلزامها مماثلة ما قام البرهان على وجوب
حدوثه وهو الجواهر والاعراض قوله ومن هنا الاشارة
الى وجوب قدمه وبقايه وقوله جرما اي مقدارا يشغل
فراغا فتناول الجوهر الفرد والمركب منه وهو الجسم وذلك
لان الجرم ملازم للحركة او السكون لان التحيز صفة نفسية
له فان بقي في حيز فهو ساكن وان انتقل عنه فهو متحرك
والحركة والسكون حادثان وقد سبق برهانه واخصر شي في
ذلك ان نقول الحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقايها
ولملازمتها سبق الكون في الحيز المنتقل عنه والاولي
لا يكون مسبوقا بغيره والازلي ايضا يلزم بقاوه واما
السكون ايضا فلا يكون ازليا والا لاستحال عدمه فيستحيل
ان يتحرك الجرم دايما والعقل والمشاهدة تكذبه فنقول
على هذا في نظم الدليل على حدوث الاجرام لو وجد جرم في
الازل لم يخل ان يكون فيه متحركا او ساكنا لكن التالي باطل
بقسميه

بقسميه فالمقدم مثله وبالجملة فالحركة والسكون لا يكونان
الا حادثين ضرورة فملازمهما وهو الجرم يجب حدوثه
وتعالى من وجب له القدم والبقا ان يكون حادثا وايضا
فلوكان جرما لجاز ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر لاستحالة
وجود جرم لا نهاية له فيحتاج الى مخصص يخصصه بما
هو عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجايزة فيكون
حادثا وهو محال وايضا فلوكان جسما مركبا من جزين فاكثر
للزم ان يقوم بكل جز صفة العلم والقدرة والحياة وساير
صفات الاله لاستحالة وجود القديم غير الله ولئلا يلزم
الافتقار الى المخصص في ترجيح بعض الاجزا بقيام الصفات
بها دون بعض لكن قيام الصفات بكل جز محال لانه يوجب
تعدد الاله وسياتي برهان وجوب الوحدانية له جل وعلا
واما ادعا ان الصفة الواحدة تقوم بالمجموع فلا يخفى بطلانه
وانه يلزم عليه انقسام ما لا يصح انقسامه واذا عرفت هذا
عرفت استحالة التجزية التي اثبتها النصارى لالهم تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا فانهم اعتقدوا ان معبودهم جوهر اي
اصل الاقانيم وذلك ان له عندهم ثلاثة اقانيم اقنوم الوجود

ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن
والكلمة واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس
ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله واحد فجمعوا بين نقيضين
وحدة وكثرة وجعلوا ان الذات تتركب من مجرد احوال
لا وجود لها او وجوه واعتبارات لا توجد الا في الاذهان
وذلك غير معقول لعاقل والاقنوم كلمة يونانية والمراد
بها في تلك اللغة اصل الشي ونعني بها النصارى الاصل الذي
كانت حقيقة الههم وقد طولبوا في دليل الحصر في الثلاثة
فقالوا ان الخلق والابداع لا يتاتى الا بها فقيل لهم والقدرة
والارادة والقدرة لا يتاتى الخلق الا بهما فاجابوا بان
الاقانيم خمسة واذا استحال ان يكون تعالى جرما استحال
وصفه بالصغر والكبر الذي هما من اوصاف الاجرام
قوله قايما به يعني بالجرم لانه يوجب ان يكون عرضا مفتقرا
الى محل يقوم به وقد سبق برهان حدوث الاعراض بتغيرها
قبولا وحصولا والرب جل وعلا يستحيل عليه التغير مطلقا
ويجب له القيام بنفسه اي لا يفتقر الى محل ولا مخصص
اما عدم افتقاره الى مخصص فلوجوب القدم والبقا

لذاته

لذاته ولصفاته واما عدم افتقاره الى محل فلوجوب اتصافه
بالصفات العليه الوجودية من العلم والقدرة والارادة
والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقرا الى محل
لكان صفة معنى من المعاني والصفة لا تتصف بشي مما سبق
وايضا لو كان مفتقرا الى محل استحال اتحاده به ومعنى الاتحاد
صيرورة الشيئين شيا واحدا وهو محال مطلقا في القديم
والحادث وبرهانه ان احد الشيئين اذا اتحد بالاخر فان
بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما
كان الموجود غيرهما وان عدم احدهما دون الاخر امتنع
الاتحاد لان المعدوم لا يكون عين الموجود واذا عرفت
استحالة افتقاره الى محل واتحاده به فكذا يستحيل قيام
صفته بذات غيره واتحادها به فبطل ما قالت النصارى
اهلكهم الله ان اقنوم الكلمة اتحد بناسوت عيسى عليه الصلوة
والسلام واختلفوا في معنى الاتحاد فمنهم من قال الاتحاد
يرجع الى قيامها به كما يقوم العرض بالجوهر وهذا يوجب
مفارقته لذات الجوهر الذي هو مجموع الاقانيم الثلاثة
عندهم ضرورة ان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين فيكون

البا في بعض الاله لا الها وعيسى ايضا قام به بعض الاله فلا يكون
الها فقد لزم على مذهبهم عدم الاله وفيه ايضا القول
بانتقال المعنى وهو محال على الصفات العرضيه فكيف بما
هو نفسي عندهم وايضا فاختصاص الاتحاد باقنوم الكلمة
دون روح القدس الذي هو اقنوم الحياة بل ودون الوجود
نفسه محتاج الى مخصص وايضا فالاتحاد ان كان واجبا
لزم قدم الناسوت وان كان جايزا افتقر الى مخصص ويلزم
منه جواز زواله فتكون الوهية عيسى جايزة وذلك يفضي
الى مثله في واجب الوجود وهو محال وايضا الاتحاد اما
ان يكون وصف كمال فيجب للذات الازلية اولا وان كان
صفة ذم فقد وصفوه بالنقايص وايضا يطالبون بتخصيص
ناسوت عيسى بهذا الاتحاد دون غيره فان قالوا وجه
الاختصاص ما ظهر على يديه من احيا الموتى ونحوه ورد
عليهم ما ظهر على يد موسى عليه السلام من احيا العصا
ثعبانا ونحوه بل ويلزمهم ان يجوزوا اتحاد الكلمة بكل
حادث حتى الخنافس والحشرات لان قصارى ما العدم
منها على اصلهم دليل الاتحاد وباجماع ارباب العقول

ان

ان الدليل يلزم طرده لا عكسه فلا يلزم اذا من عدم دليل
الاتحاد في هذه الحوادث عدم المدلول الذي هو اتحاد
الكلمة بها وما احسن مذهب يفضي الى تجويز ان تكون
الخنفسا والجعل وغيرهما الهة ومنهم من فسر هذا الاتحاد
بالاختلاط والمزج كاختلاط الخمر والما ونحوهما من المايعات
وجميع ما ورد على الاول يرد على هذا ويزيد بان الاختلاط
من احكام الاجسام فكيف يعقل في الكلمة التي هي خاصية
الذات الازلية قال المقترح وسمعت من بعضهم عند
المباحثة يقول نسبته كنسبة ضياء الشمس من الشمس
فهي مشرقة علينا ولم يفارق الشمس ولم يعلموا ان اضواء
الشمس اجسام مضية كثيرة بعضها يتصل بغيره واين
هذا من الخاصية المتحدة ومنهم من فسره بما اشرق علينا
وبعضها يتصل بالانطباع كانطباع صورة النقش في الشمع
وهذا باطل فان نفس النقش لم تحصل فيما طبع به وانما
حصل فيه مثاله فتبين ان المذهب غير معقول وهم اخس
الفرق وارذلها افهاما وادراك الحقايق على مثلهم عسير
وقد قالوا ان عيسى صلب فقيل لهم كيف يصلب الاله فقالوا

المصلوب الناسوت فقيل لهم كيف ينفرد بالصلب الناسوت
دون اللاهوت وقد اتحدا ثم قد ورد في انجيلهم ما يشير
الى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه والتزامه
احكام العبيد من التذلل وطلب الجزا من الله تعالى حتى قال
انا ماض الى ابي وابيكم والهي والهكم فان كانوا يتمسكون
بلفظ ابي فقد قال وابيكم فبا المعنى الذي اثبت الابوة
لهم من التربية واللفظ تثبت له وقوله والهي تصريح
باثبات الالوهية لغيره وعن اصحاب المقالات ان بعض
الصوفية القول بالاتحاد وربما اخذوا ذلك من شطحات
تنقل عن بعضهم كقولهم ما في الجبة الا الله وانا الحق
ونحو ذلك وبعض علما الطريق يتاول لهم وينزههم عن القول
بمثل هذه المقالة ويقول ان السالك ربما طرات عليه حالة
لا يشاهد فيها غير الله تعالى فتغيب نفسه عنه فضلا عن
غيره ويعبرون عن هذه الحالة بالفنا فيجري على لسانه
مثل هذه الالفاظ وهي حالة سكر وغلبة واذا رجع الى صحوه
واحساس نفسه لم يصدر منه شي من ذلك ويعذر بذلك
ومنهم من واخذهم بذلك وحكم بالقتل كفتوى الجنيد في

الحلاج

الحلاج قوله او محاذيا له اي قريبا منه اما قرب
اتصال حتى يكون الجرم مكانا له يتمكن له او قرب انفصال
حتى يكون في جهة له وكلاهما محال لانهما من خواص الاجرام
قوله او في جهة له اي للجرم فليس فوق شي من العالم ولا
تحته ولا امامه ولا خلفه ولا عن يمينه لان الجهة تستلزم
التحيز وكل متحيز فهو جرم والله جل وعلا ليس بجرم
وقد سبق بيانه ولم يقل بالجهة الا طايفة من المبتدعة
وهم الكراميه والحشوية وعينوا من الجهات جهة فوق
ثم اختلف الكرامية بعد ذلك فمنهم من قال انه مماس العرش
تعالى عن ذلك ومنهم من زعم انه مباين له ثم اختلف هولا
فمنهم من زعم انه مباين بمسافة متناهية ومنهم من زعم
انه مباين بمسافة غير متناهية والحشويه حملت الاستوا
في الاية على ظاهره وامتنعت من التاويل وسياتي ان شاالله
تعالى الكلام على بعض ما اشكل من ظاهر القرانع والحديث
في موضع اليق به من هذى قوله او مرتسما في خياله الضمير
يعود على الجرم اي ان كان له خيال لانه لا يرتسم في الخيال
الا الاجرام واعراضها وبالجملة فقد قامت البراهين القطعية

على وجود الذات العلية موصوفة بصفات كاملة لا يحاط
بها وعلى قيامه جل وعلا بنفسه واستحالة مماثلته تعالى
لكل ما يخطر بالبال واستحالة اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته
للحوادث والعجز بعد هذا عن الادراك واجب ولا يعرف الله
الا الله جل وعلا

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ۞ وسرحت طرفي بين تلك المعالم
فلم ار الا واضعا كف حاير ۞ على ذقن او قارعا سن نادم

قوله لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث اي مساواته
لها في صفاتها النفسية لان كل موجودين اما ان يستويا
في صفة النفس او لا فان تساويا فهما مثلان وان لم يتساويا
في صفات النفس فلا يخلوا اما ان يصح اجتماعهما او لا فان
لم يصح فضدان وان صح فخلافان وكل مثلين فانه يلزم
استواهما في كل ما يجب لاحدهما وفي كل ما يجوز عليه
او يستحيل فلهذا لو اتصف جل وعلا بشي مما سبق للزم
مماثلته للاجرام او اعراضها وذلك يستلزم ان يساويها
فيما يجب لها من الحدوث وقد سبق وجوب قدمه وبيانه
وهذا معنى قولي فيجب له ما وجب لها وذلك يفضح الى

اخرج

اخرى والا سند لا لعلى هذا المطلب بالقياس الاقتراني ينتظم
من الشكل الثاني فيقول الله عز وجل ليس بحادث وكل متصف
بواحد من تلك الامور المذكورة هذا اذا ثبت بالدليل مجملا
لجميعها وان فصلته لكل واحد قلت في الاول وهو استحالة
ان يكون جرما الله جل وعلا ليس بحادث ثم امض على ذلك الى
اخرها قوله بل وفي كل وصف من اوصاف الوهيته يعني كوجوب
الوحدانية له ووجوب تعلق قدرته وارادته في كل ممكن
ووجوب احاطة علمه بكل معلوم ونحو ذلك لان هذه الاوصاف
لا تجب للحوادث فكذا لا تجب لما ماثلها ص فصل ويجب
لهذا الصانع ان يكون قادرا والا لما اوجدك ش تقرير البرهان
الذي اشار اليه بالقياس الاقتراني لانه اسهل واوفق
وان كان الموافق للفظه انما هو الاستثنائي وسنبينه
اخرا عند شرح لفظه ان تقول الله تعالى موجد بالاختيار
وكل موجد بالاختيار فهو قادر ينتج الله تعالى قادر ودليل
الصغرى يستبين بابطال ان يكون فعله جل وعلا بطبيعة
او علة موجبة وقد سبق برهان ذلك عند ذكر دليل حدوث
العالم وسنعيد قريبا برهان ذلك باتم مما سبق عند كلامنا

على كونه تعالى مريدا واما الكبرى فواضحة لان الموجد بالاختيار
هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن
الفعل وهذا بعينه معنى القادر وانما قيدنا الايجاد
بالاختيار لانه هو المستلزم للقدرة وساير الصفات
الذاتية اما الايجاد بالذات كايجاد العلة والطبيعة لو صح
فلا يستلزم ان تكون تلك العلة او الطبيعة قادرة ولا
مريدة ولا عالمة ولا حية فالايجاد والاختيار لما تحقق
بالبراهين القاطعة سهل معه اثبات هذه الصفات سهولة
لا تحتاج معها الى كبير نظر فقوله والا لما اوجدك يعني الايجاد
الذي سبق بيانه عند الاستدلال بالنفس وهو الايجاد
بالاختيار ونظم الدليل على لفظه ان نقول لو لم يكن صانعك
قادرا لما اوجدك وبيان الملازمة انه اذا لم يكن قادرا كان
عاجزا والعاجز لا يتاتى منه فعل ولا ترك فان قيل لعل الصانع
طبيعة او علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله فالجواب انه
سبق ان صانع ذاتك وساير العالم لا يكون الا مختارا ويستحيل
ان يكون طبيعة او علة وبطلان التالي وهو عدم ايجادك ظاهر
مما سبق اول العقيدة من البرهان على وجود الصانع ص

مريدا

ومريدا والا لما اختصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا
زمن بدلا عن نقايضها الجايزة فيلزم اما قدمك او استمرار
عدمك ش المريد هو من له صفة ترجح وقوع احد طرفي
الممكن وان شيت فقل هو القاصد لوقوع احد طرفي الممكن
ونظم الدليل على انه تعالى مريد لكن على غير النظم الذي اشرنا
اليه في العقيدة ان نقول الله تعالى جل وعلا خصص الكوا
باحد الطرفين الجايزين عليه وكل من كان كذلك فهو مريد
فينتج الله جل وعلا مريد اما الصغرى فواضحة اذ لا يخفى انه
لما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة اليها سوا لا يجب
احدهما ولا يستحيل بل هما جايزان على السوا ثم انه جل وعلا
اوجد هذا الممكن فبالضرورة انه تعالى هو الذي خصه باحد
الطرفين الجايزين عليه وهو الوجود ولم يبقه على الطرف
الاخر الجايز وهو العدم وكذا اوجده على مقدار مخصوص
في ذاته فخصصه بذلك ايضا بذلك بدلا عن الطرف الاخر الجايز
وهو ان يكون اكبر من ذلك المقدار او اصغر وكذا خصه
بالوجود في ساعة كذا من يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا
بدلا عن الوجود المتقدم على ذلك او المتاخر وكذا ما يتعلق

بالالوان وساير الاعراض خصه بنوع من ذلك بدلا عن تركه
الى مقابله واما بيان الكبرى فلان ترجيح وقوع احد
الطرفين المستويين بغير مرجح محال ويستحيل ان يكون
نفس ذلك الممكن لانه يلزم عليه ان يكون مساويا بالذات
راجحا بالذات وايضا فلانه ان ترجح له من ذاته الوجود
كان واجب الوجود بذاته فيلزم قدمه وان ترجح له من ذاته
العدم وجب استمرار عدمه فلا يوجد ابدا لان المرجح الذاتي
يستحيل عدمه وكلا القسمين باطل فتعين ان يكون المرجح خارجا
عنه من جهة فاعله والسبب يقتضي الارجح لاختصاص
الممكن باحد الجايزات عليه بدلا عن مقابله الارادة وهي قصد
الفاعل الى فعل ذلك الجايز فان قلت لعل المرجح لوقوع احد
الطرفين صفة القدرة فالجواب ان القدرة نسبتها الى
جميع الممكنات نسبة واحدة فما بالها تعلقت بايجاد هذا
الممكن على الخصوص بدلا عن مقابله وفي هذا الزمان
الخصوص بدلا عن المتقدم والمتاخر والازمان كلها بالنسبة
الى القدرة القديمة سوا فلابد اذا من تخصيص الفاعل هذا
الزمان للفعل وحينئذ يوجه بقدرته الفعل فيه وكذا

لابد ان يرجح الوجود بدلا عن العدم ثم تتعلق به القدرة
وقس على ذلك كل ممكن ولهذا يقولون القدرة عبارة
عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة فان قلت لعل المرجح
تعلق العلم بوقوع ذلك الممكن في الزمن المخصوص على
الصفة المخصوصة لان وقوع الممكن على خلاف علم الله
مستحيل قلنا التخصيص للممكن بالزمن المخصوص والصفة
المخصوصة تاثير فيه بايقاع بعض الجايزات عليه فلا يتعلق
بهما الا الصفة المؤثرة والعلم ليس من الصفات المؤثرة بدليل
تعلقه بالواجب والمستحيل فلم يبق الا القدرة والارادة
وقد بطل بما سبق تعلق القدرة بالتخصيص فتعين ان المتعلق
بذلك الارادة وهو المطلوب فان قلت لقايل ان يقول
المرجح لوقوع احد الجزين اشتماله على المصلحة المعلومة
لفاعله تعالى قلنا هذه مقالة اعتزالية اعني مراعاة المصلحة
وسياتي برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح في
حقه تعالى واذا بطل مراعاة المصلحة حتما لم يصح ترجيح الفعل
بها فان قلت ما ذكرتموه من ان تخصيص احد طرفي الممكن
بالوقوع في حق المختار لا يكون الا بصفة الارادة ينتقض

عليكم بالمختار منا فانه يوقع افعالا في زمن مخصوص
على صفة مخصوصة وهو ذاهل عنها لا شعور له بها
فضلا عن ان يقصد اليها ويريدها فالجواب ان كلامنا
انما هو في المختار الموجد للفعل والمختار منا لا يوجد
فعلا اصلا لا في حق نفسه ولا في حق غيره وانما الموجد
للذوات الحادثة وجميع افعالها عموما هو الله جل وعلا
وسياتي برهان ذلك في فصل خلق الاعمال فالفعل انما
يستدل باختصاصه بما اختص به من الجايزات على ان فاعله
الموجد له وهو الله جل وعلا مريد لا على ان فاعله اي الذي
قام به الفعل واوجده تعالى فيه وهو الفاعل منا مريد
لانا لا نوجد شيا من افعالنا بل الله جل وعلا يوجدها فينا
الا انه تارة يوجدها سبحانه ويوجد معها صفة تسمى قدرة
نحس بها تيسر ذلك الفعل لنا ولا تاثير لهذه القدرة في
الفعل اصلا بل هي مثله فعل الله جل وعلا خلق مقارنا له
وفي هذه الحالة التي تخلق الله مع الفعل قدرة تقارنه
يسمى العبد في الاصطلاح مختارا ومكتسبا وفاعلا والا سمي
مضطرا ومجبورا ثم قد تخلق الله سبحانه مع هذين الفعلين

وهو

وهما القدرة والمقدور علما للعبد وارادة لما خلق فيه
وتارة لا يخلق له ذلك كما انه تعالى مع افراده الفعل بالخلق
دون القدرة قد تخلق للعبد شعورا بذلك وقد لا وبالجملة
فالذوات كالظروف للافعال المخلوقة فيها يخلق الله تعالى
فيها ما يشا وكيف شا والظرف والمظروف فعل الله تعالى
لا تاثير لبعض في بعض فتبارك من لا شريك له في ملكه
ولا مدبر معه سواه ولا يسئل عما يفعل جل وعلا قوله
والا لما اختصصت الى اخره نظم الدليل على لفظه من الاستثنا
وذلك ان يقال لو لم يكن فاعل ذاتك مريدا لما اختصصت
بوجود الى اخره وبيان الملازمة انك عرفت فيما سبق
ان لا سبب لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الا ارادة
فاعله فاذا قدر ان الفاعل غير مريد لزم استحالة وجود ممكن
بعينه بدلا عن مقابلة ضرورة عدم الاختصاص عند عدم
المخصص واما بطلان اللازم فبوجهين احدهما مشاهدة
الاختصاص في الممكنات والثاني وهو ما اشار اليه في العقيدة
من لزوم اتصاف ذات الممكن باحد امرين وجوب القدم واستمرار
العدم وكلاهما محال في حقه اما الاول فلما مضى من برهان

حدوث الممكنات كلها واما الثاني فبمنشا هذه الوجود فيها
وبيان لزوم احد الامرين عند تقدم عدم الاختصاص
بممكن دون ممكن ان عدم الاختصاص بالوجود وما
يتبعه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة يوجب
استمرار العدم وعدم الاختصاص بالزمن المعين يوجب
القدم او استمرار العدم لان الزمان لما كان لا يتصف به
الا المتجدد فلا ينتفي عنه الا القدم او المستمر العدم اذ لا تجدد
لهما فظهر ان لزوم الاتصاف باحد الامرين عند عدم الاختصاص
بتلك الامور المذكورة يتعين احدهما وهو استمرار العدم فيما
عدا الزمان لكن لم يفصل في العقيدة لانه قصد ما يلزم في
عدم الكل من حيث هو كلي لا ما يلزم من عدم كل واحد ويصح
عطف قوله فيلزم اما قدمك الى اخره بالواو وبدل الفاء وهو
احسن وافيد ويكون دليلا اخر مستقلا بنفسه معطوفا
على الاول ونظمه على هذا ان يقال لولم يكن فاعلك مريدا للزوم
اما قدمك او استمرار عدمك وبيان الملازمة ان الفاعل اذا
لم يكن مريدا فان كان وجود الممكن لازما لوجوده او لوجود
صفة من صفاته بحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن الى

قصد

فصلزم قدم ذاتك وقدم سابر الممكنات لاستحالة وجود
الملزوم بدون اللازم وقدس وجوب القدم لفاعلك ولصفاته
فما لزمهما يجب ان يكون كذلك وان لم يكن وجود الممكن لازما
لوجود ذاته ولا لوجود صفة من صفاته لزم استمرار عدم ذاتك
وعدم سابر الممكنات لاستحالة ترجيح زمن او مقدار او صفة
بلا مرجح ص ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة او علة
موجبة فان اجيب عن التاخير في الطبيعة بالمانع او فوات
الشرط لزم عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك
المانع وذلك الشرط ش الاشارة بهنا راجعة الى لزوم
قدمك او استمرار عدمك اي بهذا اللازم يستدل ايضا
على امتناع ان يكون صانع العالم طبيعة او علة موجبة
وقد عرفت فيما مضى ان من يتاتى منه الفعل والترك يسمى
مختارا ومن لا يتاتى منه الترك فان لم يمكن ان يمنعه مانع
من الفعل يسمى علة وان امكن يسمى طبيعة وبيان لزوم
احد الامرين اذا قدر صانع العالم طبيعة او علة ان الطبيعة
والعلة لا تخلوا ان يكونا قديمتين او حادثتين فان كانتا قديمتين
لزم قدم العالم لان فعل العلة والطبيعة انما هو باللزوم

لا بالاختيار وقدم الملزوم يقضي بقدم لازمه وقد عرفت
بالبرهان حدوث العالم وان كانتا حادثتين افتقرتا الى
علة او طبيعة ودور او تسلسل وقد سبق بيان ذلك
عند بيان كون فاعلك قديما والدور والتسلسل محالان
على ما مضى فالعلة والطبيعة حادثتين محال فوجود ذاتك
وسائر العالم الموقوف عليهما محال والمحال مستمر العدم فقد
لزم استمرار العدم لذاتك ولسائر العالم والعيان يكذب ذلك
والحاصل انه يلزم قدم العالم ان فرضت العلة والطبيعة
قديمتين واستمرار عدمه ان فرضنا حادثتين وكلا اللازمين
باطل فالملزوم وهو كون صانع العالم طبيعة او علة باطل
فتعين ان يكون فاعلا بالاختيار وهو المطلوب وربك يخلق
ما يشاء ويختار ويلزم ايضا على تقدير العلة او الطبيعة
قديمتين وجود ما لا نهاية له لان نسبة العلة والطبيعة
الى جميع الممكنات نسبة واحدة والممكنات لا نهاية لها
فيلزم وجود جميعها دفعة وهذا المحال في الحقيقة لا يختص
لزومه بفرض قدم العلة او الطبيعة بل يلزم ايضا في فرض
حدوثهما قوله فان اجيب عن التاثير في الطبيعة الى اخره

هذا

هذا اعتراض على الطلب بعينه على الدليل السابق وهو لزوم
قدم العالم او استمرار عدمه وتقريره ان قالوا اختار ان
صانع الحوادث طبيعة وانها قديمة قولكم فيلزم قدم تلك
الحوادث غير مسلم لان عدم المفارقة انما يلزم في العلة مع
معلولها لان تلازمهما لا يتوقف على شي اما ملازمة الطبيعة
مطبوعها فمتوقف على عدم الموانع ووجود الشرايط كما نقول
تاثير النار وطبعها على مذهب الفلاسفة العدمهم الله في
احراق النار الشي يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلا
لذلك المحترق وانتفا مانع وهو بلل ذلك الممسوس مثلا اما
اذا وجد صانعها او انتفى شرطها فتوجد هي مع عدم مطبوعها
الذي هو الاحتراق قالوا اذا تقرر هذا فنقول صانع
هذه الحوادث طبيعة قديمة لكن تاخر مطبوعها فلم يكن
قديما لمانع من وجوده ازلا او فوات شرط فلما انتفى المانع
ووجد الشرط فيما لا يزال وجدت تلك الحوادث فلا يلزم
على هذا قدم الحوادث ولا استمرار عدمها كما زعمتم وجوابه
انا ننقل الكلام معهم الى ذلك المانع من تاثير الطبيعة في
وجود الحوادث او الشرط لها المتاخر وجوده فنقول ذلك

المانع من تاثير الطبيعة في وجود الحوادث لا يخلو اما
ان تقدروه قديما او حادثا فان كان حادثا افتقر الى محدث
والمحدث هو على اصلكم قديمة طبيعة فيحتاجون الى
تقدير مانع اخر منع من وجود هذا المانع الحادث ازلا
والمانع من تاثير الطبيعة قد اخترتم انه حادث فيكون
هذا المانع الثاني حادثا ويفتقر ايضا في تاخير وجوده
عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع اخر حادث ثم كذلك
هذا المانع الاخر ويتسلسل فيلزم وجود حوادث لا اول
لها وقد سبق برهان استحالته وان منعوا التسلسل في
الموانع الحادثة وجعلوا لها مبدا لزم قدم حوادث العالم
لعرو الطبيعة المؤثرة فيها عن المانع ازلا وان كان المانع من
وجود العالم قديما لزم ان لا يوجد شي من العالم حتى ينعدم
مانعه القديم لكن عدم القديم محال وقد سبق برهانه فوجود
العالم المتوقف عليه محال وهكذا نقول في الشرط المتاخر
وجوده عن الطبيعة انه حادث فيفتقر الى محدث والمحدث
على اصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون ايضا الى تقدير مانع
من وجود هذا الشرط ازلا او فوات شرط لم يوجد الا فيما

وهكذا بيانه

لا يزال

لا يزال وننقل الكلام الى مانع الشرط والى شرط الشرط
ويلزم ما لزم اولا من التسلسل ان قدرت الشروط والموانع
حادثة وعدم القديم ان قدر مانع الشرط قديما والى هذا
الاعتراض وجوابه اشرت بقولي فان اجيب عن التاخر
في الطبيعة الى اخره وانما خصصت هذا الجواب بالطبيعة
لعدم تاتي تقديره المانع او فوات الشرط في تاثير العلة
فالدليل السابق ناهض فيهما ولا يتوهم عليه جواب واذا عرفت
هذا عرفت ان ترتيب امتزاج العناصر التي يذكرها الاطبا
والطبايعيون واعتدالها لا تاثير له في وجود شي ولا في فساده
ولا ان باعتدال الطبايع تكون صحة الجسم ولا ان بغلبة بعضها
تكون الامراض كما يزعمون بل لو كان الجسم بسيطا لم يتركب
الا من نوع واحد لقبل من الكون والفساد عند اهل الحق والسنة
ما يقبله عند تركيبه من الانواع واختياره جل وعلا خلق شي
عند خلقه شيا اخر لا يدل على ان لاحد مخلوقية اثر في مخلوقه
الاخر لا بالاختيار ولا بغيره بل وجوده وعدمه فيما يتعلق
بالتاثير سوا ولقد ضل ابن سينا وكذب ونهج مناهج الطبايعيين
مع ادعايه الاسلام وتستره بظاهره في الدنيا حيث يقول

في رسالته الطبية

وقول بقراط بها صحيح ... ماءٌ ونارٌ وترابٌ وريح
دليله في هذا ان الجسما ... اذا اتوا عاد اليها رغما
ولو يكون الجسم منها واحدا ... لم ينو بالآلام حيا فاسدا

تنبيه يدل على ان امتزاج العناصر لا اثر له في حصول
الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة سوى ما قدمناه في
ابطال تاثير العلة والطبيعة ما اشار اليه شرف الدين بن
التلمساني في شرح المعالم قال الامتزاج الموجب لحصول
الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة اذا حصل في العناصر
لا يخلو اما ان يبقى كل عنصر على ما كان عليه اولا فان لم يبق
فما الموجب لانتفا صورته التي كان عليها وبقا بين الاجسام
بنفي ما فيها من المعاني لعدم التضاد والتنافي مع تعدد
المحال فانه ان اتحد محلها لزم تداخل الاجرام وهو محال
اذ لو جاز ذلك لجاز وجود جملة العالم في حيز خردلة وان
لم تنتف صورتها وجب بقا الامر فيها على ما كان قبل الامتزاج
فان قالوا انما الحار اذا لاقى البارد كسب الحار من سورة البارد
والبارد من سورة الحار فتحصل كيفية ثالثة وهي كونهما

فانوا

فاثرا قلنا تاثير احد الكيفيتين في الاخرى ان كان في زمان
واحد لزم ان يجامع وجود كل واحدة منهما عدمه ضرورة
اذا لموثر لابد وان يكون حاصلا حال حصول اثره فيكون كل
واحدة منهما من حيث كونه موثرا موجودا ومن حيث كونه
اثرا معدوما وان كان على التعاقب وجب وجود الاول
حال عدمه ليتحقق اعدامه الثاني وهو محال باتفاق انتهى
قلت ولو فرض وجود الاول بعد عدمه واعدم الثاني لزم
ايضا ان يوجد الثاني بعد عدمه ليعدم الاول ويتسلسل
فلا تحصل الكيفية الثالثة ابدا ومما يبطل مذهب الفلاسفة
القايلين بالتعليل النافيين عن الصانع الاختيار والارادة
ان يقال لهم ما بال الافلاك وقفت على عدد مخصوص ولم
تكن اكثر منه ولا اقل ولم كانت على تلك المقادير المخصوصة
ولم تكن اكبر منها ولا اصغر وما بال الاعلى منها يتحرك حركة
واحدة من المشرق الي المغرب وباقي الافلاك يتحرك حركتين
احداهما الحركة اليومية من المشرق الى المغرب والاخرى حركتها
في البروج من المغرب الى المشرق وما بال الحركات كلها اختصت
بما بين المشرق والمغرب ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال

مثلا ولم اختص كل واحد من السبعة السياره بفلكه
المخصوص مع جواز ان يكون في غيره ولم اختصت ساير
الكواكب الثابتة بالفلك الثامن ولم تكن في غيره ولم كان
الفلك التاسع اطلس من الكواكب ولم كان بعض الكواكب
اكبر من بعض ولم كان من المشرق الى المغرب وباقي الافلاك
يتحرك حركتين بعضها يلي القطب الشمالي وبعضها يلي
القطب الجنوبي وبعضها على سمت الروس وبعضها مايلا عنه
ولا موجب للتخصيص بجميع ما ذكر على اصلكم وهل مذهبكم
في اسناد ذلك الى غير الفاعل المختار الذي خص ما شاء
بما شاء الا تلاعب لا يرضى بقوله الا مسلوب العقل والايمان
ولم ينفعه الله بشي مما تعب في تعلمه وصار يهذو هذيان
المجانين وغير المميزين من الصبيان ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم اللهم عافنا بفضلك من كل افة في ديننا ودنيانا
واخرتنا يا ارحم الراحمين يا ذا الجلال والاكرام فايده
قال ابن دهاق في شرح الارشاد حين تعرض لاصناف
الشرك وصنف اخر من الشرك وهو اضافة الفعل لغير الله
تعالى قال وهذا الصنف ثلاثة انواع احدها اضافة الفعل

الى

الى الافلاك وانها تؤثر في العالم السفلي تاثيرات في الاجسام
والنبات والمركبات وان البعض يتولد عن البعض وهذا
النوع يختص به الفيلسوفي ومن تابعه من عامتهم
عمي القلوب عموا عن كل فايدة لانهم كفروا بالله تقليدا
الثاني ما اضيف من افعال البعض الى بعض من ان النار
تحرق والطعام يشبع او الثوب يستر الى غير ذلك من ربط
المعتادات حتى ظنوها واجبة وتلك ضلالة تبع الفيلسوفي
فيها كثير من عامة المسلمين قلت بل وكثير من المتفقهين
المشتغلين بما لا يعنيهم من العلوم وعن مراشدهم عمين
قال وهم فيها على اعتقادات فمن قال بطبعها تفعل فلا
خلاف في كفره ومن قال بقوة جعلها الله فيها كان مبتدعا
وقد اختلف في كفره وهذا القسم هو اعتقاد اكثر المتفقهة
في زماننا ومن في معناهم من جهلة المقلدين قال ومن قال
ان الاكل دليل عقلي على الشبع دون ان يكون معتادا كان
جاهلا بمعنى الدلالة العقلية ومن علم ان الله سبحانه ربط
بعض افعاله ببعض فكل ما فعل هذا فعل هذا اختيارا
واذا شاء خرق هذه العادة فعل فهذا هو المومن الذي لم

من هذه الافة بفضل الله تعالى ثم ذكر ان النوع الثالث
من هذا الصنف ما تقوله المعتزلة ويعتقده اكثر من
جهل هذا العلم من المسلمين ان العبد يوجد افعاله على
حسب اختياره بقدرة خلقها الله تعالى له وامره ان
يتصرف فيها في غير ما نهاه عنه وذكر خلاف اهل السنة
في تكفيرهم قال والاظهر انهم كافرون انتهى قلت فانظر هذا
الخطر العظيم في العقايد وكيف عرض نفسه من اعرض عن
النظر في علم التوحيد للعذاب المويد والخزي السرمد
في نار جهنم مع كل كافر وجاحد اللهم اصلح ظواهرنا
وبواطننا واهدنا في الدنيا والاخرة صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين امين
يا ارحم الراحمين ص ثم تجب ايضا لصانعك ان يكون
عالما والا لم تكن على ما انت عليه من دقايق الصنع في اختصاص
كل جزء منك بالمنفعة الخاصة به واستمداده لما يحفظها
عليه ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن
الاحاطة باسرارها ش نظم الدليل على لفظه ان يقال
لو لم يكن صانعك عالما لم تكن متصفا بما انت عليه

ش

من غاية الاحكام ودقايق المحاسن التي تعجز عن حصرها
وبيان اللازمة انه معلوم بالبديهة له انه لا تحكم الفعل
وبيوزم في غاية الكمال وملا يحاط به من انواع المحاسن
الا من هو عليم حكيم غاية الحكمة واما الاستثنائية فمعلومة
بالضرورة والمشاهدة ولا يخفى ان عجايب مصنوعاته سبحانه
مما لا يحيط بها وصف واصف ومن جوز صدور تلك العجايب
مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل على سبيل
الاتفاق كان معاندا للحق جاحدا للضرورة وسقطت
مكالمته لخروجه عن حيز العقلا وقول من قال قد يقع
الفعل المحكم عليه من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق ولا بدل
وكذا يجب ان لا بدل اذ اوقع مرات هو نظير قول القايل
اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة واذا لم
يرو قليل الما فلا يروي كثيره واذا لم تنتج المقدمة الواحدة
فلا تنتج المقدمتان والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة
فان قيل ينتقض هذا الدليل بما يتخذه النحل من البيوت
بغير الة المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها الا
المهندسون واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين

مصلحتين وهما قربه من شكل الدايرة الغريب من شكل
النحلة والامن معه من فرج تبقى بين الاشكال ضايعه
لغير فايده ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصا
بهذا الشكل المسدس مما لا يستخرجه الا اذكيا المهندسين
لعد سير وبحث ومعلوم ان النحلة من الحيوان غير العاقل
وقد صدر من فعلها ما صدر فكيف يصح مع هذا ان يستدل
باحكام الفعل واشتماله على دقايق الصنع على علم صانعه
فالجواب انك قد عرفت ان معتقد اهل السنة ان الله جل وعلا
منفرد بخلق كل شي لا تاثير لغيره في شي ايما كان وان الافعال
التي تتصف بها العقلا وغيرهم كلها منسوبة الى الله تعالى
خلقا واختراعا وان كان بعضها ينسب الى البعض من يتصف
بها كسبا من غير تاثير اصلا وسياتي في فصل خلق الافعال
تفسير معنى الكسب فليس في الوجود عند اهل السنة الا الله
جل وعلا موصوفا بصفاته العلية وكل ما سواه من الكاينات
فهي افعاله فالشكل المسدس الذي اتخذته النحل اذا ليس فيه
تاثير اصلا بل ولا كسب من غير تاثير لما ياتي في فصل ابطال
التولد من امتناع تعلق الصورة الحادثة بغير محلها واذا

دفع

ودفع ذلك الشكل بمجرد خلق الله جل وعلا واختراعه وألهم
النحل لاتخاذه مسكنا كما ألهم ساير الحيوانات لمصالحها
الذي خلق كل شي ثم هذا من جملة ما يدل على عظيم علمه
تعالى ولو سلمنا انه من فعلها فلا نسلم انها غير عالمة
به حينيذ بل خرقت في حقها العادة والهمت عمل ذلك
وخلق لها كما خلق للنملة علم سليمان عليه السلام وجنوده
حتى قالت يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم ثم تعليم دقايق العلوم
وخلقها لمن ليس اهلا لمطلق العلم فكيف بدقايقه من ادرك
دليل على شرف علمه جل وعلا وباهر قدرته ونفوذ ارادته
وانقياد جميع الممكنات لمشيته تعالى وقد ضعف
امام الحرمين في البرهان دلالة الاحكام على العلم وقال
لا معنى للاحكام سوى ان الاكوان خصصت الجواهر باحيان
حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للاكوان
بالدلالة على العلم وانما الكلام مع الخصم بعد كونه صانعا
مختارا والاختيار دليل كونه عالما واعترض عليه شرف
الدين بن التلمساني بان الاحكام لا نسلم رجوعه الى مجرد
تخصيص الجواهر باكوان بل هو يرجع الى اختصاص باكوان

وكيفيات خاصة وضرب من الصفات والاعراض على مقدار
وكل شي عنده بمقدار ثم دلالة غير الاحكام من وقوع الفعل
على وفق الاختيار وان كان لا يمنع من دلالة الاحكام م
عليه بل دلالة الاحكام اوضح لانه يدل على العلم بالضرورة
والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى قلت فخرج من هذا
انه يصح الاستدلال على كونه جل وعلا عالما بوجهين الاحكام
والاختيار وان الاول اوضح من الثاني ووجه الاستدلال
بالاختيار على ما قرره ابن التلمساني في شرح المعالم انه
قد تقرر فيما مضى بالبراهين القاطعة ان الله تعالى فاعل
بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد وان يكون قاصدا الى
ما يفعله والقصد الى الشي مع الجهل به محال ولا يتصور القصد
من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود وان كان يتصور من
الحادث مع العقد والظن والوهم فلا يتصور من الله تعالى
بنا على ذلك الاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو
نقص يتعالى عنه فتعين ان يكون عالما ولما كانت الماهيات
المطلقات لا يمكن دخولها في الوجود الا مع تخصصها بزمان
ومحل وكيفية ووضع ومقدار وكل وجه وجدت عليه امكن

في العقل وقوعها على خلافه او مثله ولا يتخصص الا بالقصد
اليه وجب ان يكون عالما بها من كل وجه وذلك اوضح دليل
على انه تعالى عالم بالجزئيات لا كما يقوله الفلاسفة ان علمه
لا يكون الا كليا تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قوله
وامداده بما يحفظها عليه الضمير في امداده يعود على الجزء والمنصوب
في يحفظها يعود على المنفعة وبيان ما ذكر على سبيل الاشارة
ان نقول الجسد الانسان مركب من اصول اربعة الارض
والما والهوى والنار ثم تفصلت هذه الاربعة الى العظم
والمخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر
وصنع كل واحد منها لحكمة لولاها لم يكن الجسد بحسب العادة
والعظام منها هي عمود الجسد بضم بعضها الى بعض بمفاصل
واقفال من العضلات والعصب ربطت بها ولم يجعل عظما
واحدا لانه كان يكون مثل الحجر ومثل الخشبة لا يتحرك ولا يجلس
ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لخالقه الواحد الاحد الغني م
وجعل العصب على مقدار مخصوص ولو كان اقوى مما هو
لم تصح عادة حركة الجسم ولا تصرفه في منافعه ثم خلق الله
تعالى المخ في العظم في غاية الرطوبة ليرطب يبس العظام

وشدتها ولتقوى العظام برطوبته ولولا ذلك لضعفت
قوتها وانخرم نظام الجسد واضعفها بحسب مجرى
العادة ثم خلق اللحم وغباه على العظام وسد به خلل الجسد
كله فصار مستويا بالحمة واحتوى واعتدلت هيئة الجسد
به واستوت ثم خلق العروق في جميع الجسد جدا ويل لجريان
الغذا فيها الى اركان الجسد لكل موضع من الجسد عدد معلوم
من العروق صغارا وكبارا لياخذ الصغير من الغذا حاجته
والكبير حاجته ولو كانت اكبر مما هي عليه او انقص او على
غير ما هي عليه من الترتيب ما صح من الجسد بحسب العادة
شي ثم اجرى الدم في العروق سيالا خاثرا ولو كان يابسا
او اكثر مما هو عليه لم تجر في العروق ولو كان الطف مما هو
عليه لم تتغذا به الاعضا ثم كسا اللحم بالجلد ليستره كله كالوعا
له ولولا ذلك لكان قشرا احمر وفي ذلك هلاكه عادة ثم كساه
الشعر وقاية للجلد وزينته في بعض المواضع وما لم يكن فيه
شعر جعل له اللباس عوضا منه وجعل اصوله مغروزة في اللحم
ليتم الانتفاع بقايه ولين اصوله ولم تجعلها يابسة مثل
روس الابر لانها لو كانت كذلك لم يهنه عيش وجعل الحواجب

بسبب اذ

والاشفار

والاشفار وقاية للعين ولولا ذلك لاهلكهما الغبار والسقط
وجعلها على وجه يتمكن بسهولة من رفعها على الناظر عند
قصد النظر ومن ارخايها على جميع العين عند ارادة امسال
النظر الى مانودي روينه دينا اودينا ولم يجعل شعرها
طبقا واحدا لينظر من خلالها ثم خلق شفتين ينطبقان
على الفم يصونان الحلق والفم من الرياح والغبار وينفتحان
بسهولة عند الحاجة الى الانفتاح ولما فيهما ايضا من كمال
الزينة وغيرها ثم خلق بعدهما الاسنان ليتمكن بها من قطع
ماكوله وطحنه وجعل اللسان الذي يجمع به ما تفرق من الماكول
في ارحا الفم ليتمكن تسهيله للابتلاع بطحن الارحا وخلق فيه
معنى الذوق لكل ماكول ومشروب ولم يخلقها جل وعلا
له الاسنان في اول الخلقة لئلا يضر بامه في حال رضاعه بالعض
ولانه لا يحتاج اليها حينئذ لضعفه عما كثف من الاغذية
التي تفتقر الى الاسنان فلما ترعرع وصلح للغذا خلق له الاسنان
وجعلها نوعين بعضها محدود الاطراف وهي التي للقطع تقطع
بها الماكول وبعضها منبسطة وهي التي للطحن سبحانه ما اكثر
عجايب صنعه واوسع الايات الدالة عليه بتوفيق الله تعالى

ثم لما كان الماكول كثيفا شديدا ولم يكن ليجري في الفم الى
الحلق وهو كذلك على يبسه انبع الله تعالى في الفم عينا
نباعة على الدوام احلى من كل حلو واعذب من كل عذب
فيحرك اللسان الغذا ويمزجه بذلك الما فيعود زلقا
فينحدر في الحلق بلا مونة ولهذا اذا اعدم الله تعالى تلك
العين بخلق جفوف من المرض لم يمض على الحلق شي وان
مضى فبمشقة عظيمة ومن عجيب هذه العين انها مع عدم
انقطاعها لم يكن ماوها يملا الفم في كل وقت حتى يتكلف
الانسان مونة عظيمة في طرح ذلك عنه بل جرت على وجه
الحكمة فيه ان تبعد اوجه منفعتها فتبارك الله احسن الخالقين
ثم خلق اظفار اليدين والرجلين ليشتد بها اطرافها لكثرة
حركتها والتصرف بها في الامور ليحك بها ويمتنع بها في مواضع
الحاجة وانظر خلق الاصابع وجعلها مفرقة ذات مفاصل
ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها بحسب الحاجة ولما كان
الشعر والظفر مما يطول ما في طولهما من المصالح لبعض الناس
في بعض الاوقات وكان جزهما مما يحتاج اليه في بعض الاوقات
لم يجعلا كسائر الاعضا فيتالم الانسان بقطعهما فانظر الى

دقايق هذا الصنع الجليل وحسن معاملة المولى الرحيم
هذا العبد الكفور الا من عصمه الله باللطف الجميل ثم هكذا
كل عظم وعرق وقليل اوكثير من الجسد على هذه الحكمة واكثر
وقد انسونا الى نور يسير من بحر لا ساحل له هذا في جسد الانسان
وحده ثم اذا تتبعت عجايب الملك في الارضين وساير حيوانانها
واشجارها ونباتها ثم عجايب الملك في السموات وملايكتها وعرشها
وكرسيها ثم عجايب الجنة وسكانها ثم اهوال النار وعظم زبانيتها
واختلاف انواع العذاب لاهلها اطلعت على ما تتحير فيه العقول
وتدهش لسماعه الالباب لخلق السموات والارض اكبر من
خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون هذا وكل ما اطلع عليه
جميع البشر من ذلك شي يسير جدا لا بال له في جنب ما غاب
عنه من ملك الله تعالى ص وحيا والا لم يكن بهذه الاوصاف
التي سبق وجوبها ش يعني ويجب ايضا لصانعك ان يكون
حيا والا لزم ما ذكر وبيان الملازمة ان تلك الاوصاف
السابقة وهي كونه قادرا وما بعده مشروطة عقلا بكون
المتصف بها حيا فلو قدر عدمه لوجب عليها لوجوب انتفاء
المشروط عند انتفا شرطه لكن انتفا تلك الاوصاف المشروطة

محال لوجوبها على ما تقدم فنفي شرطها وهو كونه تعالى حيا
محال ص وسميعا بصيرا متكلما والا لا تصف لكونه
حيا باضدادها واضدادها افات ونقص وهو عليه تعالى
محال لاحتياجه حينئذ الى من يكمله كيف وهو الغني بالاطلاق
المفتقر اليه ما سواه على العموم ش اي يجب له تعالى
ان يكون سميعا بصيرا متكلما لان كل حي قابل للصفة فانه
لا يخلو عنها الا الى مثلها او ضدها لما عرفت فيما سبق
وسنعيده فيما ياتي من استحالة عرو القابل عن جنس المقبول
والدليل ان كل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات او اضدادها
لامتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الاحيا بها
فالمصحح اذا لقبول هذه الصفات اما الحيوة او امر يلازم
الحيوة واياما كان يلزم عليه اتصاف كل حي بها فاذا لم يتصف
الحي بكونه سميعا بصيرا متكلما لزم ان يتصف باضدادها
وهي كونه اصم اعمى ابكم ولكن هذه الاضداد في حقه تعالى
مستحيلة لكونها افات ونقايص وهو جل وعلا منزه
عن كل نقص نقلا وعقلا لان الناقص مفتقر الى من يكمله
وذلك يستلزم حدوثه والحدوث والافتقار على واجب
الوجود

الوجود الغني باطلاق المفتقر اليه كل ما سواه مستحيل لان
على الضرورة ويلزم على تقدير تلك النقايص ان يكون المخلوق
المتصف بالكمالات اضدادها اكمل من الخالق وذلك مما
لا يعقل ص والتحقيق والاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل
السمعي لان ذاته تعالى لم نعرف حتى نحكم في حقه بانه تجب
الاتصاف بها باضدادها عند عدمها ش يعني ان الاعتماد
في ثبوت تلك الاوصاف على الدليل العقلي من كون تلك الاوصاف
كمالات فيجب اتصافه بها والا لاتصف باضدادها فيكون
ناقصا لانه قد فاته الكمال وفوت الكمال نقصان ضعيف
لانه انما ثبت لتلك الاوصاف الكمال في الشاهد ولا يلزم من
كون الشي كمالا في الشاهد ان يكون في الغايب كذلك الا ترى
ان اللذات والالام في الشاهد كمال وهما منتفيان عن الله
تعالى لانهما من عوارض الاجسام وذاته جل وعلا لم نعرف
حتى يعلم ان هذه الاوصاف كمالات في حقه تعالى يصح اتصافه
بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها ان يتصف باضدادها
وانما يعرف من صفاته جل وعلا بالعقل ما دلت عليه افعاله
فان لم يدل الفعل احتجنا الى السمع فان لم يرد وجب الوقف .

ولاشك ان السمع وارد في هذه الصفات الثلاثة فمنه
في اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا قوله تعالى انني معكما اسمع
وارى وكقوله تعالى وهو السميع البصير وكقوله جل وعلا
الم يعلم بان الله يرى وكقوله جل اسمه الذي يريك حين تقوم
واحتجاج ابرهيم عليه السلام في نفي الهية الاصنام بقوله
تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا
فلو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة وقد قال تعالى وتلك
حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه واذا ثبت ان الاتصاف
بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلا على الاتصالات الجسمانية
ودل التصريح بهما على انهما صفتا كمال وجب اعتقاد ما دلت
عليه الاية ولا محوج للتاويل لا عقلا ولا سمعا وحمل اللفظ
على احتماله البعيد مجاز وشرطه القرينة ومع عدمها لا يجوز
المصير اليه لما فيه من اثبات المشروط بدون شرطه فيتعين
البقا مع تلك الظواهر وهكذا القول في جميع ما ورد من احكام
الاخرة متى كان ظاهره جايزا وجب اعتقاده الا ان يدل دليل
على امتناعه واما دليل كونه متكلما من السمع فقال الامام الفخر
اجمع الانبيا والرسل على كونه تعالى متكلما قال ابن التلمساني

وقد

وقد اجمع المسلمون ايضا على ذلك على الجملة وان اختلفوا
في تفسير الكلام فان قيل يرد على اثبات كونه جل وعلا متكلما
بطريق السمع ان يقال ان قول الرسول لا يدل ما لم يثبت
صدقه ولا يثبت صدقه الا بالمعجزة والمعجزة لا تثبت ما لم
يثبت كون الباري تعالى متكلما فان دلالة المعجزة تتنزل منزلة
قول الله تعالى لمدعي الرسالة صدقت او انت رسولي فما لم
يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصدقا لرسوله فلو اثبتنا
الكلام له تعالى بالسمع لدار قلت قال ابن التلمساني انه سؤال
قوي وجوابه ان من ادعى انه رسول الملك بمرأى من الملل
ومسمع وقال ابة صدقي ان يغير الملك عادته المالوفة
ويفعل كذا ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
فافعل لي ذلك ففعل ذلك على الوجه الذي التمسه فيعلم جميع
الحاضرين انه رسوله وانه صادق وان كان فيهم من ينفي
كلام النفس ويكفي في العلم بتصديقه ايجاده الفعل الدال
على ارادته تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال على ارادة
وقوعها على ذلك الوجه وقولهم ان المعجزة تتنزل منزلة
التصديق بالقول مسلم ولكن يتنزل منزلة المواضعة على قول

مطلب
قول الرسول

يدل على ارادة ذلك كما تدل بعض الاشارة على ذلك والكلام
المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع في دعوى الاشعرية
هو القول النفسي والنزاع فيه لا في العبارات الحادثة
المتواضع عليها والافعال كثيرا ما تدل على الارادة وان
لم تتوضع لذلك نظرا الى العادات والمعجزة كذلك وقد
احتج الاستاد ابو اسحق على انه تعالى متكلم بانه سبحانه ملك
ولا يتم الملك الا بامر ونهي ويجوز ان تردد الكلام بين
امر مطاع ونهي متبع وقال كل صفة جايزة لابد وان تستند
الى صفة ازلية والا استحال ما علم جوازه ويستحيل رد الامر
والنهي الى الارادة والعلم وسائر الصفات غير الكلام
النفسي على ما سنبينه عند اثبات صفة الكلام في فصل اثبات
صفات المعاني فيجب اثباته لله تعالى والطريقة الاولى
تؤول الى نفي النقايص وقد عرفت ما في الاستناد في نفيها
الى العقل والاعتراض على الثانية ان يقال لا مانع ان يكون
هذا الجواز لتردد الكلام بين امر مطاع ونهي متبع يستند
الى صحة امر بعضنا لبعض فان قيل يلزم عليه الدور او التسلسل
لانا ننقل الكلام الى الآمر منا الذي استند اليه المامور المطيع

له فانه يجوز ان يكون ذلك الامر ايضا ماموراً مطيعاً لغيره
فان كان الغير ماموره لزم الدور والا لزم التسلسل قلنا
لا يلزم ذلك الا لو كان يجب ان يكون كل شخص امرا وماموراً
اما مطلق الجواز فيكفي في صحته ما سبق واحتج الاستاد
ايضا على اثبات الخبر لله تعالى بان كل عالم يجد في نفسه
حديثا مطابقا لمعلومه بالضرورة ولا معنى لكلام النفس
الا ذلك واعترضه شرف الدين بن التلمساني بان اثبات
قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري جل وعلا من قضايا
جزئية وجدانية قد لا يساعد الخصم على تسليمه واخذ القضايا
الكلية من المحسوسات والوجدانيات لا يتم الا باستقراء عادات
واثبات احكام الله تعالى وصفات له لا يوجد من القضايا العاديات
فالوجه الاعتماد على السمع وسنتضح ان شا الله تعالى معنى الكلام
القديم الموصوف به جل وعلا ص ولا يستغنى بكونه عالما عن
كونه سميعا بصيرا لما نجده من الفرق الضروري بين علمنا بالشي
حال غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل ش اعلم
ان العقلا قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين فذهب
الكعبي وابنه ومن تبعهما الى ان معنى السميع البصير شاهداً

وغايبا هو الحي الذي لا افة به وهذا باطل فان الحيوة
ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر من الصفات
المتعلقة وسلب الافة لاختصاص له بعين من سلب
منه ولان الانسان يحس من نفسه كونه سميعا بصيرا
والعدم لا يحس ولانه لو صح ذلك لصح ان يقال العالم والقادر
هو الحي الذي لا افة به ولم يقولوا به وذهب الفلاسفة
الى ان معنى الروية تاثير الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر
فيها ولهم قولان احدهما ان المدرك لنا نفس المثال المنطبع
وهو الشي المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة والثاني
ان المدرك لنا عين ذلك الشي بواسطة المثال المنطبع في
الرطوبة الجلدية الموديه الى الحس المشترك الذي هو مركب
من عضلتين مجوفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ
قالوا واما السمع فان الصوت وما يتركب من الحروف والاصوات
اذا صامت الهوي الراكد في الصماخ المجاور للعصبة المفروشة
في اقصى الصماخ الممدودة عليه كالجلد على الطبل حصل فيه
طنين فتشعر به القوة المدركة المودعة في تلك العصبة
على راي اوتنادية الى الحس المشترك على راي والحس المشترك
علي

بيان
فتشعر

على هذا الراي كحوض نصب فيه خمسة انابيب وهي
الحواس الخمس ولذا سمي مشتركا والنفس هي المدركة بواسطة
كلوح نقرة ومذهب اهل السنة ان السمع والبصر ادراكان
لا يتوقفان الا على وجود محل يقومان به واختصاص
بعض الاشيا بالادراك في حقنا انما هو باجرا الله عادته
بخلق ذلك فيه او عنده وحجتهم ان قبول المحل الارادة
نفسي له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية
على شرط وهو محال وقد اعترض الامام على من قال ان الروية
بسبب الانطباع بانا نرى نصف حركة العالم وانطباع العالم
في الصغير محال وهذا الالزام صحيح على من يقول ان المدرك
المثال المنطبع لا مطابقة الخارج لا بالنسبة لمن يقول
ان المنطبع واسطة للادراك والزمهم الامام ايضا عدم
روية الاكوان والاعراض لا ارتسام لاستحالة ارتسام هذه
الابعاد في نقطة الناظر واعترضه ابن التلمساني بانه ان
اراد الانطباع بكيفية العظم فهو من معنى مقابلة وان اراد
مطلق الانطباع لان الناظر نقطة والنقطة لا امتداد لها
فكيف ينطبع فيها ماله امتداد فيقال انما يمتنع لو كانت

[illegible] العاده

كرة حقيقية بحيث لا يقابل البسيط منها الا نقطة اما
اذا كان فيها انطباع مع استدارتها كالبيضة مثلا فلا
مانع من انطباع القول بالانطباع في السمع الا يعرف جهة
الصوت وفيه نظر والا نسمع الحروف ورا الجدار وفيه
ايضا بحث هذا ما يتعلق بالسمع والبصر على قول العلماء
وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري الى ردهما
الى العلم بالمبصرات والمسموعات كالشهيد والجبين فانهما يرجعان
الى تعلق العلم على وجه خاص وقد احتج الفخر على رد هذه
المقالة بانا اذا علمنا شيا ثم ابصرناه وسمعناه وجدنا
بين الحالتين تفرقة بديهية وذلك مما يدل ان الابصار
والسماع مغايران للعلم والى هذه الحجة اشرنا في اصل
العقيدة بقولي لما نجد من الفرق الضروري الى اخره الا
اني فرضت تاخر العلم بالشي عن تعلق السمع والبصر به
والامام فرض العكس ولا فرق في الحجة بين الوجهين واعترض
شرف الدين بن التلمساني هذه الحجة بان مجرد التفرقة
لا ينتج ان تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية وانهما
نوعان خارجان عن نوع العلم وهو محل النزاع ولا مانع من

رجوع

رجوع التعرقة الى كثرة المتعلقات وقلتها فان البصر
يتعلق بالهيات الاجتماعيه ولا يتعلق العلم بذلك في حال
الغيبة ولذلك يقال ليس الخبر كالعيان او يقال لما المانع
من رجوع التفرقة الى اختلاف محل العلمين فعند الرويه
يكون العلم حاصلا بالقلب والعين وعند الغيبة يبقى في
القلب بخلق امثاله وينعدم من العين وللشيخ ابي الحسن
الاشعري قولان احدهما انهما ادراكان تخالفان العلم
بجنسهما مع مشاركتهما للعلم في انهما صفتان كاشفتان
يتعلقان بالشي على ما هو عليه والقول الثاني انهما من جنس
العلم الا انهما لا يتعلقان الا بالموجود المعلوم والعلم يتعلق
بالمعلوم والموجود والمطلق والمقيد وكلاهما مع ذلك صفتان
زايدتان على علمه تعالى واحتج على ذلك بما احتج به الفخر
قال ابن التلمساني وما ذكرناه من الاشكال وارد عليه ومن
قال من المعتزلة انه سميع بصير لنفسه فهو يردهما الى العلم
وصار بعض المعتزلة الى ان الباري جل وعلا عما يقول
الظالمون علوا كبيرا لا يرى كما انه لا يرى وهو قياس مذهبهم
في اشتراط اتصال الاشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة

والمقابلة اوما في حكمها من الروية وسياتي ان شاء الله تعالى
في فصل الروية ابطال مذهبهم في ذلك باشبع قول
ص وبهذا يثبت كونه مدركا عند من اثبته والتحقيق
فيه الوقف لما تقدم ان التحقيق في نفي النقايص الاعتماد
فيه في السمع وقد ورد في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الادراك
وجزم بعضهم بنفيه لما راه ملزوما للاتصال بالاجسام
بعني ويدخل في العلم والحق انه لا يستلزمه وبالجملة فمجموع
ما فيه ثلاثة اقوال اقربها الوقف كما قدمناه ش الاشارة
بهذا راجعة الى دليل كونه تعالى سميعا بصيرا وهو كونهما
كالين في حق الحي زايدين على العلم للتفرقة الضرورية
بين العلم وبينهما وهذا المعنى ثابت للادراك فيجب ثبوته
عندمن سلك هذا الطريق العقلي وقد قدمناها في ذلك
ويعنون بالادراك ادراك الملموسات والمشمومات والمذوقات
فقولي وبهذا يثبت كونه مدركا عند من اثبته معناه
ان دليل الادراك عند القايلين به ان قالوا ان الادراكات
المتعلقة بهذه الاشيا زايدة على العلم بها للتفرقة الضرورية
بينهما كما سبق قبل في زيادة ادراك السمع والبصر على العلم

لا يستغني

لا يستغني به عنها وهي كمالات وكل حي فهو قابل لها فاذا لم
يتصف بها اتصف باضدادها واضدادها نقص لان فيها
فوت كمال والنقص في حقه جل وعلا محال فوجب ان يتصف
بتلك الادراكات زايدة علي علمه جل وعلا لكن علي ما يليق به
تعالي من نفي الاتصاف بالاجسام ونفي اللذات عن ذاته
العلية والالام ولهذا اجمعوا ان لفظ الشم والذوق واللمس
لا يصح في حقه تعالى [اطلاقه] لما يوذن به من الاتصالات وتجدد
الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته
في ذاته وصفاته محال وانما الادراك المتنازع في اثباته
في حقه تعالى امر وراء الشم والذوق واللمس وليست هذه
الثلاثة نفس الادراكات ولا لازما عقليا لها وانما هي في
حقنا اسباب عادية تخلق جل وعلا معها الادراك غالبا
ويدل على ان الادراك امر زايد عليها انك تقول شممت
[فلما ادركها كما ولذا
النفاحة فلما ادركو لو كان هو
لمست ووقفت فلما ادرك]
الادراك غير زايد عليها لكان هذا اللفظ متناقضا ولما [منع]
ايضا اثبات هذه الادراكات وجعل الاحاطة بمتعلقاتها
داخلا في [محيط] علمه تعالى والي هذا القول اشرت بقولي حب
وجزم بعضهم بنفيه اي بنفي الادراك المتعلق بالمشمومات

والمذوقات والملموسات يعني ويستغني عنه بالعلم وقولي
لماراه مثلا وما للاتصال هذه حجة النافي وقولي والحق
انه لا يستلزمه اي الادراك لا يستلزم الاتصال بالاجسام
لما عرفت ان الادراك امر وراء الاتصال والاتصال شرط
فيه بالنسبة الينا عادة لا عقلا وقولي والتحقيق فيه
الوقف اي في الادراك بمعنى لا ندري اهو ثابت له تعالى
زائد على علمه ام لا فنترك الجزم باحد الامرين لعدم ظهور
دليله وهذا القول اختيار المقترح وابن التلمساني وحجتهما
ما اشرنا اليه بعد وهو ان التحقيق عندهما في نفي النقائص
الاعتماد على دليل السمع وقد ثبت في السمع والبصر والكلام
كما قدمناه فيها ولم يثبت في هذا الادراك فوجب الوقف
عن اثباته ونفيه ص فصل ثم نقول يتعين ان تكون هذه
الاوصاف السبع تلازمها معان تقوم بذاته تعالى فيكون قادرا
بقدرة مريدا بارادة ثم كذلك الى اخرها ش يعني بالاوصاف
السبع ما ذكر قبل من كونه تعالى قادرا الى متكلما وانما لم
يعدها ثمانية بزيادة كونه مدركا لما راه من التنازع في هذه
الصفة الثامنة ولما نقل ان التحقيق فيها الوقوف واما كونه

قديما

قديما وباقيا فقد تقدم ما في ملازمتها الصفة القدم والبقا
واعلم ان هذه الصفات السبع التي فرغ من برهان ثبوتها
تسمى لاجل ملازمتها معاني اخر هي علل لها صفات معنوية
واحوالا معنوية نسبت الى المعاني التي هي عللها ككونه
قادرا علته القدرة وكونه عالما علته العلم وهكذا الى اخرها
وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني فالمعنوية
صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا عدم معللة بمعنى
قايم بالذات وعللها صفات موجودة قايمة بالذات موجبة
لها حكما وهو تلك الصفة المعنوية هذا كله على القول بصحة
الواسطة بين الوجود والعدم واما على القول بنفيها فليس
ثم الا الذات وصفات المعاني الوجودية ولا معنى عندهم
لكونه عالما او قادرا الا قيام العلم والقدرة به فلا حال عند
هولا ولا معنوية ولا نفسية وبالجملة فالمتكلمون على فريقين
فريق ينفي الحال وفريق يثبتها وحقيقة الحال صفة اثبات
لا تتصف بالوجود ولا بالعدم فالقايلون بنفي الاحوال
كالشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المحققين ليس عندهم
من الصفات الا صفات المعاني والقايلون بثبوت الحال

كالقاضي وامام الحرمين يقسمون الصفات ثلاثة اقسام
نفسيه ومعنويه ومعان ووجه الحصر ان المتحقق اما
ان يتحقق باعتبار نفسه او باعتبار غيره الاول الوجود
والثاني الحال وهو اما ان يكون الغير الذي تحقق به ذات
موصوفة او معنى يقوم بموصوفه الاول الحال النفسية
والثاني الحال المعنويه وجعلها بعض المتاخرين ستة
اقسام ضم الى هذه الثلاثة ثلاثة اخرى وهي السلبية
والفعلية والجامعة لجميع الاقسام ولهم في تعريف هذه
الاقسام عبارات اما الصفات السلبية فقالوا انها عبارة
عن سلب كل ما يمتنع الى اخره وذلك كسلب الشريك والجسمية
والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السلوب جايزة في حقه
تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث وذلك كعفوه تعالى
وحلمه بعد الجناية فانه عبارة عن اسقاط العقوبة مع تحقق
الجناية واما الصفات النفسيه فقيل انها عبارة عن كل حال
ثبتت للذات غير معللة وقيل كل صفة اثبات للذات من
غير معنى زايد على الذات وقيل هي كل صفة ثبوتية زايدة على
الذات لا يصح توهم انتفاها مع بقاء الذات الموصوفة
بها

مطلب قسم بعض العلماء صفات الله تعالى
الى ستة اقسام نفسية وسلبية ومعان ومعنوية
وصفات افعال وصفات جامعة
كالعظمة لله تعالى والكبرياء

بها وهي في الحقيقة راجعة الى شي واحد ويشلون النفسيه
بكونه واجب الوجود ازليا ابديا وفيه نظر والتحقيق رجوع
هذه الصفات الى السلب وقد سبق ذلك والمحققون يرون
ان الصفات النفسية لم يعرف منها في كتب الكلام شي ولو عرفناها
لكنا قد عرفنا الذات ولا يعرف الله الا الله واما الصفات المعنويه
فهي عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قايم بالذات
وقيل هي كل صفة لازمة للذات لاجل معنى قايم بالذات واما
صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قايمة بموصوف موجبة
له حكما وقيل هي المعاني الموجبة للاحوال فبين المعاني والمعنويه
تلازم عند اهل السنة تلازم العلة معلولها واما صفات
الافعال فهي عبارة عن صدور الاثار عن قدرته وارادته
جل وعلا واما الصفة الجامعة لجميع الاقسام فهي عبارة
عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه ساير الاقسام الستة
ومثال الصفات المعنوية كونه عالما قادرا مريدا حيا الى
اخرها ومثال صفات المعاني العلم والقدرة والارادة والحياة
الى اخر الصفات السبع او الثمان ومثال صفات الافعال خلق
الله جل وعز ورزقه واحسانه ومنهم من يمثلها بالاسماء

الدالة عليها كالخالق والرازق والمحيي والمميت ومثال الصفات
الجامعة عزة الله تعالى وجلاله وعظمته وكبريائه ويجوز ذلك
ومن المحققين من يقسم صفات الباري تعالى باعتبار اخر
غير ما سبق الى قسمين الى اضافة لا وجود لها في الاعيان
كتعلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة متبدلة والى
حقيقته كنفس العلم والقدرة والارادة وهذه قديمة لا تتغير
ولا تتبدل تنبيه احتج القايلون باثبات الاحوال
وانها واسطة حقيقة بين الوجود والعدم بان الوجود
مشترك زايد على الماهية ليس بموجود والا لساوى وجوده
وجود غيره فيزيد وجوده فننقل الكلام الى هذا الموجود
الثاني ثم كذلك ويتسلسل ولا معدوم والا لاتصف الشي
بنقيضه اذ المعدوم نقيض الموجود فكيف يكون صفة له
فاذا تعين انه واسطة وهو المطلوب وايضا السواد يشارك
البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فيتغايران
ضرورة مخالفة ما به التباين لما به التشارك فاما ان يوجد
هذان الوصفان للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض او يعدما
فيتركب الوجود من المعدوم ورد الاول بان الوجود عين ذات

الموجود

الموجود وتميزه عن غيره سلب فلا تسلسل والثاني بتجويز
القيام وفيه نظر قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت
الاحوال ان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات
الكلية في الادلة وهو ظاهر والمسئلة لها تعلق بمسئلة اصولية
وهي كون العموم هل هو من عوارض المعنى ام لا فعليك بها
واذا عرفت هذا كله فمقصودنا من هذا الفصل اقامة البرهان
على ثبوت صفات المعاني له جل وعلا والرد على المعتزلة المنكرين
لها مع موافقتهم على وجوب كونه جل وعلا قادرا مريدا عالما
حيا الى اخرها قالوا وهذه الاوصاف واجبة له تعالى لذاته
لا لمعنى ملازم لها يقوم بذاته جل وعلا كما في حقنا واستثنوا
من ذلك كونه تعالى متكلما فوافقوا على انه تعالى متكلم بكلام
لكن خالفوا اهل السنة في معنى الكلام الثابت له تعالى فهم
جعلوه حروفا واصواتا يخلقها جل وعلا في محل من الاجرام
متكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عندهم لانه لا يكون الاحادثا
وقيام الحوادث بذاته محال فمعنى كونه متكلما عندهم خالق
الكلام في غيره وجاهم هذا الفساد من حصرهم الكلام في
الحروف والاصوات وسياتي تحقيق القول معهم في ذلك ان شاء

الله تعالى واستثنا معتزلة البصرة ايضا كونه جل وعلا مريدا
فقالوا مريد بارادة حادثة لا في محل فالتزموا في ذلك
ثلاثة امور كلها مستحيلة احدها تجدد الاحوال الحادثة
على الازلي جل وعلا وذلك يفضي الى حدوث من وجب
قدمه وقد تقدم بسط ذلك في حدوث العالم الثاني
قيام المعنى بنفسه وهو محال الثالث عود حكمه الى ما لم يقم
به مع نفي اختصاصه وهو محال والزموا ايضا مخالفة
اصلهم في نفي صفة المعاني من حيث لم يقولوا مريد لنفسه
كما يقول وقادر لنفسه وعالم لنفسه بل بارادة فاجابوا بالفرق
وقالوا انه لو كان مريدا لنفسه كما تقولون عالم مثلا لنفسه
لعم بمريدية كل ممكن واصلهم خروج كثير من الممكنات
كالمعاصي ونحوها عن كونها مرادة لله تعالى ان يكون في ملكه
ما لا يريده وما تخيلوه في ذلك باطل اذ ارادته تعالى عامة
التعلق بكل ممكن على ما يأتي برهانه وتحكمهم بان النفسي هو الذي
يعم لا تخفى فساده وهم قد نقضوه في القادرية فانهم زعموا
انه تعالى قادر لنفسه مع ان افعال العباد الاختيارية
غير مقدرة عندهم تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا

وايضا

وايضا يلزمهم في حدوث الارادة التسلسل من حيث انها
حدث مختص بوجود بدلا عن العدم وزمان معين بدلا
عن غيره فتفتقر الى ارادة حادثة كما افتقرت ساير الحوادث
اليها ثم ننقل الكلام الى تلك الارادة فيلزم فيها ما لزم
في الاولى وهكذا ابدا ولهذا قال مشايخنا ان كل صفة لله
تعالى يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدونها فالقول
بحدوثها يودي الى التسلسل وما اجابوا به من الهوس الذي
لا يتخيله عاقل وهو ان الارادة لا تراد كما ان الشهوة لا تشتهي
ظاهر الفساد لكل ناظر فان الارادة الحادثة وجد فيها
دليل الافتقار الى ارادة اخرى والدليل العقلي يستحيل وجوده
بدون مدلوله والشهوة لا دليل على افتقارها الى شهوة اخرى
بل يجوز ان تشتهي وان لا تشتهى وقد وقع في العادة الامران
والشهوة مما يجوز ان تتعلق به الشهوة والارادة الحادثة
مما يجب ان تتعلق بها الارادة فظهر الفرق ثم يلزمهم ايضا
قيام الحوادث بذاته تعالى اذ الارادة الحادثة وان لم يقولوا
بقيامها بذاته جل وعلا فقد قالوا بقيام احوالها الحادثة
بذاته تعالى ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد الاحوال

المعنوية على الذات وبين تجدد معانيها وذهب الكعبي
والنجار واتباعهما الى انكار هذه الصفة اصلا وقالوا
كونه مريدا لما ورد السمع باطلاقه فقال الكعبي معناه
بالنسبة الى فعاله انه خالقها ومنشئها وبالنسبة الى افعال
عبيده انه امر بها وقال النجار معنى كونه مريدا انه غير
مغلوب ولا مستكره وفسر الصفة الوجودية المتعلقة بصفة
سلبية لا تعلق لها اصلا بغير من اتصف بها والدليل على
رد هذا المذهب هو الدليل على ثبوت كونه تعالى مريدا وقد
تقدم واما الفلاسفة فانكروا صفات الباري تعالى كلها
قالوا ولا يتصف الا بسلب كتسميتهم له عاقلا لذاته ومعنى
عقليته لذاته عندهم تجرده عن ملابسة المادة او باضافة
كتسميتهم له مبديا او بقضية مركبة من سلب واضافة
كتسميتهم له جوادا ومعناه ان يعطي من غير بخل وقد
سلكت المعتزلة اثارهم بتغير ما نعوذ بالله من الفتن المضلة
والاهواء الردية واحيانا الله واماتنا على اتباع السنة
وانالنا من عصمته وتوفيقه ما يكون لنا في الدنيا والاخرة
اعظم جنة امين يارب العالمين ص اما التحقق بلازمهما في

الشاهد

الشاهد واما لانها لو ثبتت بالذات للزم ان تكون الذات
قدرة ارادة علما ثم كذلك ما بعدها لثبوت خاصية هذه
الصفات لها وكون الشي الواحد ذاتا معنى محال لانه يلزم
ان يتضاد وان لا يتضاد وان يستلزم وجود محل ولا يستلزمه
وذلك جمع بين متنافيين وان يكون الوجودان فاكثر وجودا
واحدا على القول بنفي الاحوال واصل ذلك المسئلة المشهورة
بسواد حلاوة ش اعلم ان المعتزلة لما ساعدت على ان العالم
القادر الحي المريد في الشاهد عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد
بارادة وحي بحياة الزمهم اهل السنة رضي الله تعالى عنهم
اعتبار الغايب بالشاهد قالوا الجمع بين الغايب والشاهد
يفتقر الجامع والا جرالى التعطيل والتشبيه وعنوا بالشاهد
الحادث وبالغايب القديم وقيل المراد بالشاهد ما علمناه
وبالغايب ما لم نعلمه قالوا والجوامع اربعة جمع بالحقيقة
كقولهم العالم شاهدا من له العلم او ذو العلم والباري عالم
فله علم وهذه عمدة من ينفي الاحوال والجمع بالدليل كقولهم الاحكام
شاهدا دليل في العقل على ان لفاعله علم به والباري تعالى
محكم متقن لافعاله فدل على انه له علما والجمع بالشرط كقولهم

الباري تعالى مريد وكل مريد قاصد لفعله والقصد مشروط
بالعلم فالباري تعالى له علم والا لثبت المشروط بدون الشرط
والجمع بالعلة وهو عمدة من يثبت الاحوال كقولهم العلم
والعالمية متلازمان والعالمية مترتبة على العلم وقد ساعدتم
على اثبات العالمية غايبا فيلزم من اثبات العالمية العلم
فان التلازم ثابت بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية
ولا علم لصح ثبوت علم ولا عالمية ولا يقولون به والى البرهان
بهذا الطريق وهو طريق التلازم اشرت بقولي اما لتحقق
تلازمهما في الشاهد اي تلازم الاوصاف السبع المعنوية
وصفات المعاني وقد عرفت فيما مضى تفسيرها والمجرور
وهو قولي لتحقق يتعلق بالفعل من قولي قبله تلازمهما معا
وقولهم ان الاحكام انما عللت في الشاهد لجوازها والجواز
ممتنع في احكامه تعالى الزام منهم لعكس الدليل وهو لا يلزم
وابطال العكس العلة وهو لازم فان الجواز في الشاهد دليل
على تعليل الاحكام المعنوية بمعانيها فلا يلزم من عدمه في حق
الغايب عدم المدلول الذي هو التعليل لانه لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول وهم قالوا يلزم ذلك وصفات المعاني

على

علل للصفات المعنوية فيلزم من عدمها وعدمها لانه
يلزم من عدم العلة عدم المعلول وهم قالوا بعدم لزوم ذلك
لانهم نفوا في حق الغايب صفات المعاني واثبتوا معلولاتها
وهي الصفات المعنويه فقد عكسوا المعقول واما قولي واما
لانها لو ثبتت بالذات فهو دليل اخر على اثبات الصفات
وتقريره ان يقال لو ثبتت تلك الاوصاف السبع بالذات
من غير معان تقوم بها للزم ان تكون الذات قدرة ارادة
علما حياة الى اخرها وبيان الملازمة انه تقرر ان الاشتراك
في الاخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الاعم الذاتي كالاشتراك
في الناطقية مثلا يوجب الاشتراك في الاعم وهو الحيوانية
وذلك عين حقيقة الانسان فيلزم ان المشارك للانسان
في الناطقية يكون انسانا وقد ثبت للذات العلية في مسلتنا
خاصية العلم من التعلق بالمتعلقات على وجه الاحاطة والكشف
وخاصية القدرة من التاثير في وجود الممكنات بها فيلزم اذا لم تكن
للذات صفة زايدة عليها ان تكون هي نفسها علما قدرة على الضرورة
ولا يخفى عليك اجراء الالزام في باقي الصفات السبع وهذا على
اصل المعتزلة الزموا بان الاشتراك في الاخص يوجب عندهم

الاشتراك في الاعم اي هو علة له ونحن نقول بلازمه
لانه علة له وسيأتي الاعتراض عليهم في ذلك وبالجملة فيلزم
على كلا القولين ان الذات التي ثبتت لها في نفسها خواص تلك
المعاني يجب ان تكون انفس تلك المعاني واما بيان بطلان التالي
وهو لزوم ان تكون الذات عين تلك المعاني فاشرت اليه بقولي
لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد الى اخره يعني انه يلزم على
كون الذات اذا كانت نفس العلم لزم ان تضاد الجهل مثلا
لانها علم والعلم يضاد الجهل وان لا تضاده لانها ذات
والذات لا تضاد الجهل ولا غيره لان التضاد من خواص المعنى
ولا تتصف به الذوات وافهم هذا في القدرة والارادة وباقي
الصفات الثاني من اللوازم وجود المحل وعدم وجوده وذلك
ان المعنى ملزوم لوجود المحل والذات ملزومة لعدمه فاذا كانت
الذات نفس المعنى لزم وجود لازميها المذكورين لاستحالة
وجود الملزوم بدون لازمه الثالث من اللوازم اتحاد
الوجودين بالوجودات اي صيرورتها وجودا واحدا لان الذات
اذا كانت عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها بوجود تلك
الصفات اي صار الجميع وجودا واحدا وقد قدمنا برهان

استحالة

استحالة اتحاد الشي بغيره عند ذكرنا استحالاته في حقه تعالى
وذلك ان الشي لو اتحد بغيره اي صار معه شيا واحدا لم يخل
اما ان تنعدم حقيقة كل واحد منهما او توجدا او تنعدم حقيقة
احدهما دون الاخر والاقسام كلها باطلة فالاتحاد المنقسم اليها
يكون باطلا ضرورة انحصاره في اقسام كل واحد منها باطل
اما بطلان انعدام الحقيقتين فلانه يوجب ان يكون الموجود
غيرهما واتحادهما يمنع من ذلك واما بطلان وجودهما معا
فلانه يوجب ان يكون الموجود اثنين والاتحاد يوجب ان
يكون الموجود واحدا لا اثنين واما بطلان وجود احدهما دون
الاخر فلان الاتحاد يقتضي تحقق الوجود لكل واحد منهما
على وجه لا يكون فيه تعدد لاعدام احدهما وبقا الاخر ويلزم
ايضا على الاتحاد في تلك الصفات اجتماع لوازمها المتنافية
في شي واحد فان بعضها يتعلق وبعضها لا يتعلق وبعضها
يوثر وبعضها لا يوثر وبعضها يضاد ما لا يضاده الاخر وبالجملة
فاتحاد الشي مع غيره يعقل مطلقا والى الاول من هذه اللوازم
اشرت بقولي لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد والى الثاني
اشرت بقولي وان يستلزم وجود محل ولا يستلزمه والى الثالث

بقولي وان يكون الوجودان فاكثر وجودا واحدا قوله واصل
ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلاوة يعني ان الكلام في منع
اجتماع خاصيتي الصفتين او الصفات لشي واحد على هذه
المسئلة المشهورة وذلك ان العقلا اختلفوا هل يجوز ان
يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتتين لذات واحدة كسواد
هو حلاوة كاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة ام لا فالذي
احال ذلك وهو الحق الذي لا مرية فيه طرده في الصفة
الازلية ودليل المحققين على ابطال سواد حلاوة انه
يلزم منه ثبوت التضاد وتعقبه على موضوع واحد فان السواد
لا يضاد الحلاوة ويضاد البياض والحلاوة لا تضاده فاذا
اجتمعت الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفا ذلك
محال قال المقترح واعلم ان مسئلة سواد حلاوة انما تلزم
على مذهب من قال بثبوت الاحوال اما من نفاها وقال الخص
وصف الشي وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات
واحدة ان يكون الوجودان وجودا واحدا وهو محال ص
قالوا يلزم من وجودها تعليل الواجب وذلك مستلزم جوازه
قلنا معنى التعليل هذا التلازم لا افادة العلة معلولها الثبوت

ش احتج القايلون بنفي الصفات بانها لو وجدت للزم تعليل
الواجب والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
اما بطلان التالي فلان الواجب لو علل لكان ممكنا من حيث
ان ثبوته حينيذ يكون مستفادا من غيره فيكون له العدم باعتبار
ذاته بمعنى انه لو خلي وذاته لم يكن الا معدوما وهو حقيقة
الممكن والامكان ينافي الوجوب لا محاله وايضا فالباري جل وعلا
لا يتصف بصفة ممكنة فاذا كون الشي واجبا لا يجامع كونه معللا
اجاب ايمتنا رضي الله عنهم بمنع الاستثنائية وذلك لان التعليل
اذا اطلق في صفات الباري تعالى على القول بثبوت الاحوال
فليس معناه الا التلازم اي هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم
مثلا تلازم صفة اخرى واجبة له جل وعلا تسمى حالا كالعالمية
مثلا وليس معناه ان صفة العلم افادة العالمية الثبوت بعد
ان كانت العالمية معدومة والا لزم سبق العلم على العالمية
ضرورة سبق المؤثر على اثره ويلزم ايضا اتصافه تعالى بالحوادث
وذلك كله محال واذا رجع التعليل الى معنى التلازم لم يلزم
منه تاثير العلة في معلولها لان التلازم كما يعقل بين الممكنين
من غير تاثير لاحدهما في الاخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل بين

الواجبين من غير تاثير ايضا كما نقول ارادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه وكلامه يلازم عالميته على القول بان العالمية حال ثابتة وقس على هذا والى هذا الجواب اشرت بقولي قلنا معنى التعليل الخاص ونكتة التقييد بهنا الاشارة الى ما لاصحابنا من الاختلاف في معنى تعليل الاحوال المعنوية في الشاهد وذلك انهم قد اختلفوا اذا خلق الله تعالى في ذات الجوهر علما مثلا ولزم ذلك العلم ثبوت العالمية على القول بثبوت الحال فهل الصانع تعالى فعل المعنى والحال اللازمة له او فعل المعنى والمعنى الملازم منه الحال وعدم تعلقها به وبه هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب المحققون الى الاول وهو الحق الذي لا شك فيه ومعنى التعليل عند هؤلاء شاهدا وغائبا بثبوت التلازم بينهما في طرفي النفي والاثبات لا ازيد واما من قال من المتكلمين ان الفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولم يفعل الفاعل الحال اصلا فقوله في ذلك باطل قطعا لان تلك العلة ان اثرت في ثبوت الحال مع التقدم لزم تاخر المعلول عن علته بالزمان وهو محال وان اثرت في الثبوت مع مصاحبة

وجودها

وجودها له لزم عدم تقدم المؤثر على اثره ولزم التحكم اذ ليس
اسناد وجود العلة للفاعل على المختار وهي افادة ثبوت الحال
باولى من اسناد ثبوت الحال للفاعل وهي افادة ثبوت العلة
بل طلب الحال للمعنى اقوى من طلب المعنى له لان الحال لا تعقل
متميزة الا باعتبار معناها بخلاف العكس فان اجابوا بترجيح
العلة للتاثير لكونها اصلا قيل لهم لا ملازمة بين كون الشي
اصلا وكونه موثرا وانما يصح التاثير لمن وجبت له صفات
الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة والوحدانية والحياة
الى غير ذلك من الصفات التي لا تليق الا بالله جل وعلا ولو كان
كون الشي اصلا لغيره يقتضي استقلاله باثبات غيره الملازم له
للزم ان يكون تعالى انما اوجد الجواهر وهي تستقل بايجاد الاعراض
وذلك معلوم البطلان وبالجملة فهذا القول باطل وعلى تقدير
صحته فانما يصح باعتبار صفاتنا الحادثة هي واحوالها فامكن
اسنادها الى موثر واما صفاته جل وعلا فكلها واجبة والواجب
من لازمه وجوب القدم والبقا اذ الوجوب نفي قبول الانتفا
وما لا يقبل الانتفا فلا انتفاله سابقا ولا لاحقا وفي ذلك تحقيق
قدمه وبقايه فلم يصح اسناده لمقتض اصلا فلا معنى للتعليل ان

اطلق فيهما الا التلازم وظاهر كلام المفترح ان الخلاف جار
ايضا في تعليل الواجب فانه قال في تقرير الجواب عن شبهة
المعتزلة التي سبق تقريرها من قال بان التعليل معناه التلازم
يقول قد يتلازم الممكنان وقد يتلازم الواجبان ولا منافاة
ومن قال بان المعنى يوجب قال الحكم لا يوجب له باعتبار وجوب
معناه فانا قلنا انه لا يعقل متميز الا باعتباره ولا يثبت
فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار معقوليته وانما يثبت فيه
ذلك باعتبار معناه الموجب له فكيف ينفي ما باعتباره
وجب انتهى وحاصل جوابه ان الامكان الذي الزمته
المعتزلة في تعليل الاحكام الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين
في معنى التعليل لان الممكن هو الذي يقبل العدم لذاته
واحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاتها اما على القول
الاول في معنى التعليل فظاهر واما على الثاني فلما كانت لا تعقل
الا بمعانيها فوجوب معانيها وجوب لها وكانهما معها
ذات واحدة اذ لا ذات للاحوال متميزة حتى يقال انها تقبل
العدم في ذاتها وانما استفادت الوجوب من غيرها فتكون ممكنة
والحاصل ان التعليل في صفاته تعالى بمعنى افادة الاثبات

عن

عن عدم لا يصح باجماع اهل السنة بل باجماع المسلمين وَنفي
النزاع في مجرد اطلاق لفظي والحق منع كلما يوهم حدوثا
اونقصا في ذاته تعالى او في صفاته جل وعلا واعلم ان الفلاسفة
قد احتجت على نفي الصفات بما يقرب من شبهة المعتزلة السابقة
فقالوا لو وجدت الصفات للزم ان تكون مفتقرة الى الذات
لاستحالة قيام الصفة بنفسها ولان بعضها شرط في الباقي
كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والارادة فيلزم ان
يكون المشروط مفتقرا الى الشرط ومتاخرا عنه في العقد والافتقار
ينافي الوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك مناف
للافتقار والحاجة والتقدم على واجب الوجود محال والجواب
منع الملازمة فان الافتقار الى الغير يقتضي ان المفتقر يفيد
الغير الوجود فيكون حادثا ونحن لا ندعي ذلك بل نقول ان
صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي باطلاق وان
عنيتم بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك احد الموجودين عن
الاخر منعنا الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى منافيا في
الوجوب فلم قلتم ان هذا التوقف في العلم والوجود الذي سميتموه
انتم افتقارا ينافي وجوب الوجود ويستلزم الامكان فان

الامكان انما يتحقق بصفة الارتفاع واذا كانا واجبين فلا
يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع احدهما فلا امكان ولا
احتياج لكل منهما فاتركوا اذاعنا لفظ الافتقار والامكان الموهمين
لما تقررت استحالته من الاحتياج الى المؤثر وقولوا كل موجودين
متلازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع احدهما فرض
وجودهما محال او قولوا لا يمكن ثبوت واجب بلازمه واجب اخر
او لا يصح ثبوت واجب الا خاليا عن واجب اخر وحينئذ
تبدو فضيحتكم بادعائكم ما لا تجدون الى تصحيحه سبيلا
سوى المغالطة بلفظ الافتقار الموهم واستعماله لمطلق التوقف
ومطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الى المؤثر الا اذا صح النفي عقلا
لا تقديرا في الخيال او خطورا بالبال كما تخطر المستحيلات عند
اعراض عن وجه استحالتها وبالجملة فالقوم حكموا التخيلات
عند ضعفها وجعلوها ادلة فيما لا يهتدى في فسيح صحرائه
الصعبة المسالك الا العقل النافذ المؤيد بهداية الله تعالى
قال شرف الدين بن التلمساني ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة
يعني شبهة الفلاسفة في ان الافتقار بمعنى مطلق التوقف
يوجب الامكان وان كل مركب مفتقر الى جزئيه وجزؤه غيره

والمفتقر

والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا وتوهم التركيب باعتبار هذه
الصفات واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على امكان ما سوى
الله واستشعر النقض بصفات الله تعالى فقال مرة هذا مما
نستخير الله تعالى فيه يعني القول بامكانها من حيث ذاتها
وجزم اخرا وصرح والعياذ بالله بكلمة لم يسبق اليها
فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب مقتضيه
ونعوذ بالله من زلة العالم انتهى قلت واشنع من هذا
ونعوذ بالله تعالى تصريحه بان الذات قابلة لصفاتها فاعلة
لها ومن تشنيع مذهبه ايضا رده الصفات الى مجرد نسب
واضافات وتسميته لها في بعض المواضع مغايرة للذات
مع ما علم ان ايمة السنة يمنعون اطلاق الغيرية في صفاته
تعالى لما تؤذن به من صحة المفارقة كما يمنعون ان يقال هي
هو لما يؤذن من معنى الاتحاد والذي قاده الى اكثر هذه الاراء
الفاسدة باجماع فراره من التركيب الذي توهمه الفلاسفة
لازما لثبوت الصفات ولاجل ذلك نفوها هذا مع ان الشي
لا يتكثر بتكثر صفاته كما لا يتكثر بتكثر اعتباراته قال شرف الدين
والتركيب في الذات لازم له ايضا فان ماهية كل صفة من الحياة

والعلم والقدرة والارادة متميزة عن الاخرى في العقل فان
منها ما لا يتعلق وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا يوثر
كالعلم ومنها ما يتعلق ويوثر كالقدرة والارادة فاذا تمايزت
واختلفت اقتضت وجوها مختلفة في المقتضي ولما استشعرت
الفلاسفة ذلك لم يسعهم الا نفي الصفات ولبسوا على المسلمين
باطلا فهم مع نفي حقايقها وفسروها بامور مباينة لماهيتها
كتفسيرهم كونه عالما بانه ليس بجسم ولا جسماني وهم مساعدون
على هذا التنزيه ومطالبون باثبات انه عالم بما دلت عليه
الافعال من الاحكام والاتقان اللهم انا نعوذ بك برضاك
من غضبك ومن ان نفتن عن ديننا وثبتنا على طريق
معرفتك وملازمة الاستقامة على سنن شرع رسولك صلى
الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا حتى نلقاك على ذلك يا ارحم الراحمين
ص قالوا لو وجدت للزم تكثر القديم بها والاجماع ان
ان القديم واحد قلنا الموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل ان الجوهر
الفرد يتصف بصفات عديدة وهو واحد ومعنى الاجماع
ان الموصوف بصفات الالوهية واحد ش هذه شبهة اخرى
للملحدة قالوا لو كانت صفات الباري تعالى معاني موجودة

لكان

لكان معه جل وعلا في الازل قدماً وهو معنى قولي للزم تكثر
القديم بها والملازمة ظاهرة لان صفاته جل وعلا يستحيل
عليها الحدوث واما بطلان التالي فللاجماع على ان القديم
واحد والجواب منع الملازمة ان اردتم بتكثر القديم تركيبه
وكثرة اجزايه بسبب وجود الصفات فان كثرة الصفات
لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركيبه ولا يقال فيه بسببها
انه كثير لا لغة ولا عرفا ولا عقلا الا ترى ان الجوهر الفرد موصوف
بالوحدة وان اتصف بصفات عديدة وان اردتم بتكثر القديم
وجود معناه في اكثر من حقيقة واحدة منعنا الاستثنايية
ولزمتكم المصادرة عن المطلوب والاجماع الذي نقلتم على ان
القديم واحد يجب ان يكون معناه ان الازلي الموصوف بصفات
الالوهية جل وعلا لا ثاني له لان معناه ان حقيقة القديم
لا تثبت الا لشي واحد من غير نظر الى كونه موصوفا او صفة
كما فهمتم نعم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وما قلتموه
ذكرتموه فازيلوا الاشتراك من اللفظ الذي يلبس به
قولوا الامة مجمعة على انه لا صفة له فلا تجدون حينيذ الى
صحته سبيلا وكيف يصح ان ينعقد اجماع على ما قدمت

البراهين العقلية على خلافه واعلم ان هذه الشبهة هي التي
غرت الفلاسفة حتى انكروا جميع الصفات وغرت الامام
الفخر حتى قال ما قال والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
ص قالوا لو وجدت للزم تعدد الالهة لمشاركتها له في
اخص وصف وهو القدم وذلك يوجب الاشتراك في الاعم
قلنا ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا ان تكون صفة
نفسية فضلا ان يكون اخص ش هذه شبهة اخرى
لهم وتقريرها انهم قالوا لو كان له تعالى صفة موجودة
للزم تعدد الالهية والتالي معلوم الاستحالة فالمقدم مثله
وبيان الملازمة ان الصفة الموجودة له تعالى لا تكون الا قديمة
لاستحالة اتصافه جل وعلا بالحوادث واخص وصف الباري
جل وعلا القدم لانفراده تعالى به والاشتراك في الاخص يوجب
الاشتراك في الاعم فيلزم ان تكون تلك الصفة لوجوب قدمها
مشاركة للباري تعالى في سائر صفاته فتكون عالمة قادرة مريدة
حية الى غير ذلك من صفات الاله فتكون تلك الصفة الها فقد
لزم من وجود الصفة تعدد الاله وايضا اذا كفرت النصارى
باثباتهم الاقانيم الثلاثة وهي الذات والعلم والحياة فانتم الذين

اسم

ذلك وزيادة اولى بالتكفير والجواب منع الملازمة فان القدم
لا يكون اخص وكيف وهو سلب لانه عبارة عن نفي سبق العدم
ونفي هذه الاضافة سلب لا محالة والباري جل وعلا موجود
واخص وصف الموجود لا يكون عدما لان الاخص مقدم للشي
والشي لا يقدم بنقيضه الذي هو العدم وبالجملة فالاخص
لا يكون الا وصفا ثابتا ذاتيا وليس ايضا كل ذاتي اخص
فان الحيوانية ذاتية للانسان وليست اخص وصفا بل الاخص
هو الذاتي الذي به تقومت الماهية وامتازت عن غيرها
كنفس الناطقية للانسان مثلا فاذا كان الوصف سلبيا فبينه
وبين الاخص مراحل والى هذا اشرت بقولي في العقيدة
ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا ان يكون اخص اي لم يثبت
للقدم اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاها
وهو الاخصية وفضلا مصدر فعل محذوف اي فضل فضلا
بمعنى نفي وضميره يعود على المنع او على النفي الذي فهم مما
قبله لانه انما يقع متوسطا بين نفي واثبات لفظا كفلان
لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه او معنى كقوله تقاصرت
الهمم عن ادنى العدد فضلا ان ترقاه اي لم تبلغه فضلا

عن النزفي ونحوه لفظ العقيدة اذ معناه لم يتصف القدم
بالثبوت فضلا عن الاحصية والقصد فيه الى استبعاد الادني
اعني ما دخله النفي بمعنى عدد بعيدا عني الوقوع كالنظر الى
الفقير وبلوغ المهم في المثالين واستحالة ما فوقه اعني
ما دخلته عن بمعنى عده بمنزلة المحال الذي لا يمكن وقوعه
كالاعطا والنزفي فيهما وهو من قولك انفقت الدراهم الذي
فضل منها الذاتي فالمعنى في المثالين انتفاء العطا بالكلية
والذي نفي منه عدم النظير وانتفاء النزفي ونفي التفاصل
والمعنى في تركيب العقيدة انتفت من القدم الاحصية
ونفي منه عدم الثبوت والاحسن انه لا محل لهذه الجملة وان
جعلها بعضهم حاله ومن الخطا في حل هذا التركيب ما يقال ان
فضلا بمعنى تجاوزا وان المستبعد في المثالين هو عدم النظر
وقصور المهم قاله التفتازاني في حاشيته على الكشاف واما
قولهم كفرت النصارى باثباتهم الذات والعلم والحياة فخطا
اذ لم يكن تكفيرهم بمجرد ذلك بل لاثباتهم آلهة ثلاثة على ما قال تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقد قدمنا شرح مقالتهم
التي لا يرضى بها مميز من الصبيان فضلا عمن فوقه ومن معنى
شبهة

شبهة المعتزلة السابقة وهي الزام الاشتراك في الاعم لاجل
الاشتراك في الاخص الذي هو القدم احتجاجهم بانه لو كان
لله تعالى علم لكان علمه يتعلق بعين ما يتعلق به علمنا واخص
وصف علمنا تعلقه بالمعلوم المعين والاشتراك في الاخص
يوجب الاشتراك في الاعم فيجب اذا مماثلة علمه تعالى لعلمنا
فيلزم من مماثلة علمه تعالى بعلمنا اما قدمهما واما حدوثهما وكلاهما
محال والجواب ان هذا مشترك الالزام لانه يلزمهم مثله فيما
اثبتوه لله تعالى من العالمية فان عالميته تعالى اذا تعلقت
بالمعلوم المعين وتعلقت عالميتنا به لزمهم عين ما الزمونا
وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان الاشتراك في الاخص
انما يستلزم الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث والقدم
ليسا بذاتيين لعدم توقف فهم الماهية عليهما فانا نتعقل العلم
مع الذهول عن كونه قديما او حادثا ثم نقيم الدليل بعد ثبوته على
انه قديم او حادث تنبيه اختلف الناس في اخص وصف
الباري جل وعلا فقال قوم من المعتزلة انه القدم وقد سبق
رده ومنهم من زعم انه حال توجب له كونه حيا عالما قديرا مريدا
ولا افصاح في هذه المقالة عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ ان

خاصية الاله القدرة على الاختراع واختاره الفخر في بعض كتبه
واحتج له بان موسى صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه اجاب
فرعون لما ساله عن حقيقة رب العالمين قال رب السموات والارض
وما بينهما فلولا ان ذلك خاصية الاله لما كان الجواب كافيا قال
ابن التلمساني ولا حجة له في ذلك فان ما كما يسيل بها ويراد
بالسوال فهم الحقيقة قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما
ذكره موسى عليه السلام يصح لتمييزه تعالى عن ساير الممكنات
واما قول الشيخ ان تلك خاصية الاله لعله اراد ان هذا الوصف
لا يثبت لغير الله تعالى ردا على المعتزلة اذ تزعم ان العبد يشارك
الله تعالى في ذلك باعتبار انه يوجد افعاله عندهم ولم يرد
انه اخص وصف ذاته فان القدرة على الاختراع عندهم
من صفات المعاني التي يستدعي الاتصاف بها تقرر الذات
بدونها في العقل فلا تكون اخص وصف الذات والا لدار ذلك والله
اعلم قلت واذا تبين لك ان اخص وصف الباري جل وعلا
مجهول عرفت ان ذاته غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين
واليه ذهب القاضي وامام الحرمين وحجة الاسلام والفخر في اكثر
كتبه واختار في كتاب الاشارة وهو من اول مصنفاته انها
معلومة

معلومة وعلى المنع فهل هو مطلقا ولو في الاخرة او انما هو في الحال ويجوز ان نصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الامام الغزالي المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار واحتج من قال بان حقيقة الذات الكريمة معلومة بما تقدم من جواب موسى عليه السلام لفرعون حين سئله عن الحقيقة وقد سبق رده واحتجوا ايضا بانا نحكم على الذات العلية باحكام والحكم على الشي فرع الشعور به بوجه ما ولو بوجه خارجي اجمالي لا فرع معرفة ذاته التي هي محل النزاع واحتج القايلون بانها غير معلومة بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار على وجه وقد قيل انما سمي الله من وله العقول وتحيرها في كنه جلاله تعالى وبالجملة فعجز العقول عن الاحاطة بعظيم كبريائه جل وعلا وباهر جماله وعلي جلاله بل عجزها عن عجايب صنعه في مخلوقاته يكاد ان يكون معلوما من الدين ضرورة واما المعقول فقال الامام فخر الدين الدليل عليه ان المعلوم عند البشر امور اربعة اما الوجود واما كيفيات الوجود وهي الازلية والابدية والوجوب واما السلوب وهي انه ليس بجسم

فرع معرفته وهو مردود بان الحكم علي الشي

ولا جوهر ولا عرض واما الاضافة وهي العالمية والقادرية
والذات المخصوصة الموصوفة بهذه المفهومات مغايرة لها
لا محالة وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات
لا ندري ما هي الا انها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل
على ان ذاته المخصوصة غير معلومة وقال ايضا كل ما عرفناه
من صفات الله فان مفهومه غير مانع من وقوع الشركة
يعني انا بعد معرفة تلك الاوصاف نحتاج الى اقامة الدليل
على وحدانيته تعالى ومعرفة حقيقته تعالى مانعة من وقوع
الشركة يعني لان ذاته جزئي حقيقة فالمعلوم لنا منه غير
حقيقته قال وهذا قياس جلي من الشكل الثاني قلت
ووجه نظمه ان يقال لا شيء مما عرفناه في حقه تعالى بمانع من
وقوع الشركة وحقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة
ينتج لا شيء مما عرفناه بحقيقته تعالى وهو المطلوب واعترض
عليه بانه لا نزاع انه تعالى مميز في وجوده بهذه الاوصاف
عن ساير الموجودات وانما النزاع في ان هذا التميز تميز
بالحقيقة او بامور لازمة للحقيقة مع ان الحقيقة غير
معلومة لنا من حيث هي هي وان كانت معلومة في الجملة

فان

من حيث الوضع وان قام القاطع على امتناع الشركة

فان قال ان لفظ الاله غير مانع من الشركة فيه قطعا فهو
كلي قلنا هذا راجع الى اصطلاح في التسمية وتلقيب والا فالعلم
بالتمييز في الوجود يستدعي امتناع الشركة العقلية وقد
سلم ذلك وعليه في الدليل الاول ايضا مناقشات لفظية
ومعنوية اشار اليها شرف الدين رحمه الله تعالى فمنها اطلاق
الكيفيات على بعض صفات الله تعالى وهو لفظ موهم للتجدد
والتغير ولم يرد به شرع فلا يجوز اطلاقه في حقه تعالى
ولا يسل به عنه وانما حمله على اطلاقه ان الحكما رسموا الكيفية
بوجه لا يوهم نقصا فقالوا هي صفة لا تستدعي نسبة ولا قسمة
لذاتها وهذا القسم من الصفات كذلك الا ان الفلاسفة زعموا
ان الكيفيات من اقسام المعاني الموجودة وما سماه الامام
باكيفية من الازلية والابدية والوجوب يرجع الى تقدسات
في الذات وسلب عند المحققين فمعنى الازلية هو القدم
وهو سلب العدم السابق ومعنى الابدية هو البقا وهو سلب
العدم اللاحق ومعنى الوجوب انه لا يقبل الانتفا بحال ومن
احتج على انه ثبوت بانه يوكد به الوجود وتاكيد الشي تحقيقه
والشي لا يتحقق بنقيضه فالجواب انه يتحقق بسلب نقيضه

كقولنا هذا حق لا شك فيه كذا نقول في وجود واجب اى
لا ينتفي بحال ومنها تسمية الصفات بالاضافات وهي عند
الاشعرية اما حقايق ذوات اضافات او احكام لمعان
ثابتة ذوات اضافات وقد ردها الى الاضافات ابو الحسين
البصري من المعتزلة وهو كثير ما ينهج منهج الفلاسفة
فان اراد الامام ذلك فالكلام معه لا يرجع الى مجرد مناقشة
لفظية بل في مواخذة معنوية وقد صرح بذلك في المعالم
فيقال له معقول العلم مثلا في الشاهد لا يرجع الى نسبة
بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم
والحدوث وكثرة المتعلقات وقلتها فكيف يتمشى على وجه
... الحقيقة في الشاهد والشاهد سلم يرتقي به الى
اثبات الحقايق غايبا على وجه الكمال والتنزيه ومنها اطلاقه
ان صفاته تعالى مغايرة لذاته وايمة السنة رضوان الله
تعالى عليهم يمتنعون من اطلاق ذلك لما يوهم لفظ الغير
من صحة المفارقة ولم يرد الشرع باطلاقه فلا تصح هذه
الاعتراضات اللفظية ثم الاعتراض الجملي المعنوي على هذا
الدليل ان الامام ان ادعى في استقرايه انه يعلم انه لا علم
عند

عند احد من البشر من ادم الى اخر مميز يوجد من البشر
سوى ما ذكره فلا تخفى سقوط هذه الدعوى وان ادعى ان هذا
هو الذي وجده فيمن استقراه من البشر فلا يفيد ان الحاصل
لجميع البشر ليس الا ذلك ويعارضه ما تدعيه الصوفية
من ان الرياضة بعد تصحيح العقيدة واحكام الفرايض وتناول
الحلال بالخلوة والعزلة والصوم ودوام الذكر على طهارة
الظاهر والباطن وصدق الافتقار الى الله تعالى بترك الدعوى والتبري
من الحول والقوة ظاهرا وباطنا سبب بمشية الله تعالى
للزيادة في المعارف كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا وقال تعالى اوليك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح
منه ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين السر وهو
مرآة تجليات وكشف لامور تخلق علوم لا سبيل للاطلاع عليها
بالاستدلال ولا بطرف الاعتبار بل بمحض انعام والهام تخلق علوم
لم تجر العادة بخلقها ولا يعرفها الا اهلها ولا يعرفها غيرهم
كما لا يعرف الاكمه حقايق الالوان ولا سبيل الى تعريفها بالقول
للغير بل باشارات العارف للعارف كما قيل

نشير فا دري ما نقول بطرفها   واطرق طرفي عند ذلك فتفهم

ويقال لمن يفهم عنك الامر اشرف فيه مما اشرف فيك
ولا يعنون بذلك حلولا كما يفهمه بعض الملبسين بل يريدون
تلك البصيرة الباطنة والموهبة الربانية التي لا ريب فيها
ولا شك كما وصف بذلك نبيه عليه الصلاة والسلام فقال
ما زاغ البصر وما طغى فانى له الجزم بنفي جميع ما يدعونه
ونحن لا ننكر ان يخص الله تعالى عبدا من عبيده بعلم كما قال
تعالى في الخضر وعلمناه من لدنا علما وانما ننكر على من يدعي
روية عاجلة او تقدما على درجة النبوة او مشاركة فيها
او انه عالم بالله تعالى علم احاطة واذا جاز خلق ادراك لنا
بالله تعالى في الاخرة هو اتم ادراكا من ادراكنا الذي هو معرفة
المؤثر باثره فلا يجزم العقل باستحالة خلق مثل ذلك في
القلب ويكون نسبة ما تعلق به في الوضوح والجلا كنسبة
الحاصل عن الروية فالحق اذا ان نجزم بجواز ذلك ولا استحالة
وان كان ذلك يرجع الى الوحدانية وفضل الله تعالى لا نهاية
له فلا علم لي الا بحال نفسي وحال غيري لا اعرفه الا بنقل
صادق في العادة ولم يوجد وما تدعيه الصوفية لم نميزه
فنعلم ان ذلك المدرك يرجع الى الذات من وجه والى نوف

في

في العلم بالصفات والاسما فكيف لنا بالجزم ان الله تعالى
لم يخلق لصديق ولا نبي مرسل سوى ما نعلمه نحن من الله
تعالى والله عز وجل يقول لا علم الخلق وقل رب زدني علما
ومتعلق السوال المامور به ممكن والله اعلم واحتج الفخر
ايضا بانا لا نتصور الا ما ادركناه بالحس ومثاله معلوم
او بالوجدان كالالام واللذات او ببديهة العقل كبسايط
القضايا الاولية وهو قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان فهذه طرق معرفة التصورات وماهية
الباري تعالى غير مدركة بالحس ولا بالوجدان ولا ببديهة
العقل فليست مدركة لنا والاعتراض منع حصر مدارك
التصورات فيما ذكر لانه بنا على رايه في التصورات
انها كلها غير مكتسبة وهو ممنوع ثم اذا سلم ان من طرقها
العلم الضروري فاي مانع من ان يخلق الله تعالى لبعض عباده
عبيده علما ضروريا بامر ما لم تجر العادة بخلق العلم بمثله
وتفضل الله يوتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
ص ثم الايجاب الاخص في باب التماثل ممتنع لوجود
الاشتراك في الاعم مع انتفايه في الاخص ش هذا

اعتراض على المعتزلة في قولهم ان الاشتراك في الاخص
يوجب الاشتراك في الاعم اي هو علة له ولهذا قالوا
حقيقة المثلين هما المشتركان في الاخص ولو كان موجبا
للاشتراك في الاعم اي علة له كما زعموا لما وجد الاشتراك
في الاعم بدون الاشتراك في الاخص لاستحالة وجود المعلول
بدون علته لكن التالي باطل فالمقدم مثله وذليل بطلانه
ان الفرس والانسان مشتركان في الاعم الذاتي وهي الحيوانية
وليسا مشتركين في الاخص وهو السوادية والبياضية
وانما الواجب ان يقال الاشتراك في الاخص الذاتي ملزوم
للاشتراك في الاعم الذي هو الحيوانية ولا يلزم من وجود
الاشتراك في الاعم الذاتي كالحيوانية للانسان مثلا وجود
الاشتراك في الاخص كالناطقية اذ لا يلزم من وجود اللازم
وجود الملزوم والحاصل ان الذي ننكره عليهم جعلهم الاشتراك
في الاخص علة للاشتراك في الاعم اما كونه ملزوما فمما لا شك
ص فصل ثم نقول ينبغي ان تكون هذه الصفات
كلها قديمة اذ لو كان منها شي حادثا للزم ان لا يعري عنه
او عن الاتصاف بضده الحادث ودليل حدوثه طريان عدمه
لما

عرفت من استحالة عدم القديم وما لا تتحقق ذاته بدون حادث
يلزم حدوثه ضرورة وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على
حدوث العالم ش لما فرغ من اقامة البرهان على ثبوت الصفات
شرع في احكام واجبة لها فمن ذلك القدم ودليل وجوبه
لكل ما يتصف به تعالى انه لو كان شي من صفاته جل وعلا حادثا
للزوم حدوثه والتالي باطل لما عرفت من وجوب قدمه تعالى
فالمقدم مثله وبيان الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة
من انه لو كان شي من صفاته تعالى حادثا للزم ان لا يعرى عنه
او عن ضده الحادث لما عرفت فيما مضى وسنعيد ايضا برهانه
فيما بعد من ان القابل للشي لا تخلو عنه او عن ضده وما لا يعرى
عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثا مثلها وهو معنى
قولي وما لا تتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة
اي ما لا تمكن مفارقة ذاته للحوادث يلزم حدوثه ضرورة اذ
لو كان هو قديما ووصفه اللازم له حادثا لكان مفارقا للوصف
اللازم كيف وقد تحقق انه لا يفارقه واما قولي ودليل
حدوثه طريان عدمه فهو جواب عن سوال المستشعر في قولي
للزم ان لا يعرى عنه او عن الاتصاف بضده الحادث وتقريره

ان يقال لا نسلم انه لو كان شي من صفاته تعالى حادثا للزم
حدوثه قولكم لانه لا يعرى عن ذلك او عن ضده الحادث نمنع
ان ضده حادث بل يجوز ان يكون قديما فحينئذ يلزم ان لا يعرى
عن ذلك الحادث او عن ضده القديم وذلك لا يستلزم حدوثه
لانه لم يلزم اذ ذاك من قدمه تعالى وحدوث بعض صفاته
عروه عن جميع اوصافه لفرض القدم في بعضها وهو اضداد
تلك الاوصاف الحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث
لصفة من صفاته ان يكون ضدها حادثا ويستحيل ان يكون
قديما وذلك لانه لو كان قديما لما طرا عدمه لما عرفت من استحالة
عدم القديم فاذا لا يمكن الاتصاف بصفة حادثة الا وضدها
او مثلها اللذان سبق الاتصاف بهما ثم طرا عدمه حادثان
ضرورة ان ما ثبت قدمه استحال عدمه هذا معنى قولي
ودليل حدوثه اي حدوث ضد الوصف الحادث طريان عدمه
يعني بدليل الاتصاف بهذا الوصف الحادث اذ يستحيل ان يتصف
به مع بقا ضده الذي اتصف قبل والا اجتمع الضدان وقوله
لما علمت من استحالة عدم القديم بيان لكون طريان العدم
على الضد دليل على وجوب حدوثه واستحالة قدمه وقوله وقد

تقدم

تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم يعني تقدم له
في الدليل الثاني لحدوث العالم حيث استدل على حدوثه
بحدوث صفاته اي فلو كان شي من صفاته تعالى حادثا الدال على
حدوثه كما دل حدوث صفات العالم على حدوثه اذ وجه الدلالة
واحد والدليل يجب طرده فيستحيل ان يوجد في موضع ولا يدل
على مدلوله ص فان قلت انما يتم ذلك اذا وجب ان القابل
للشي لا يخلو عنه او عن ضده ولم لا يقال بجواز خلوه عنهما
معا ثم يطرا الاتصاف بهما فتتحقق ذاته دونهما فلا يلزم
الحدوث فالجواب انه لو خلا عنهما مع قبوله لهما لجاز ان يخلو
عن جميع ما يقبله من الصفات اذ القبول لا يختلف لانه نفسي
والا لزم الدور او التسلسل وخلو القابل عن جميع ما يقبله من
الصفات محال مطلقا في الحادث لوجوب اتصافه بالاكوان
ضرورة وفي القديم لوجوب اتصافه بما دل عليه فعله كالعلم
والقدرة والارادة ولو فرضت حادثة للزم الدور او التسلسل
لتوقف احداثها عليها ش هذا اعتراض اخر على الملازمة
في قولنا لو كان شي من صفاته تعالى حادثا للزم حدوثه وتقريره
ان يقال لا نسلم ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف

قوله لم لا يجوز ان لا يعري عنها او عن اضدادها الحادثة دعوى
قولكم في بيانها لان الموصوف بها قابل لها والقابل للشي
لا يخلو منه او عن ضده غير مسلم وما المانع ان يقال بجواز
خلو القابل للصفة عنها او عن ضدها ويكون قديما عاريا
في الازل عن جميع اوصافه الحادثة التي يقبلها ثم يتصف
بها او ببعضها فيما لا يزال فلا يلزم حينئذ من اتصافه
بالحوادث حدوثه لما ذكرنا من صحة مفارقته لجميعها وجوابه
ان قبول كل ذات لما تتصف به من الصفات لا يكون ابدا الا نفسيا
لتلك الذات اي يجب لها ذلك القبول ما دامت الذات غير معللة
بمعنى والدليل عليه انه لو لم يكن القبول نفسيا للذات
بل كان يطرا عليها بعد ان لم يكن لتوقف في طروه على الذات
على قبولها اياه فيكون قبول هذا القبول صفة للذات طاريا
ايضا عليها فتحتاج في طروه على الذات الى قبولها ايضا له
فان كان القبول الاول لزم الدور وان كان قبولا اخر غيره
نقلنا الكلام اليه ايضا ولزم التسلسل والى هذا اشرت بقولي
لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل واذا ثبت ان القبول
نفسي للذات لزم ان تكون نسبة جميع صفاتها اليها قبولا

وانصافا

وانصافا نسبة واحدة فلو جاز خلوها عن بعض اجناس
صفاتها التي تقبلها لجاز خلوها عن جميع تلك الاجناس
المقبولة ضرورة لاستوا نسبة الجميع اليها لكن خلو الذات
عن جميع ما تقبله من اجناس الصفات محال مطلقا اعني
في حق الحادث وفي حق القديم فخلوها عن بعض اجناس
صفاتها التي تقبلها محال اما استحالة الخلو عن الجميع في
حق الحادث فلانا نعلم على الضرورة استحالة عرو الجواهر
عن جنس الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فيجب ان لا تعرى عن ساير اجناس الاعراض التي تقبلها
واما في حق القديم جل وعلا فلانا نعلم قطعاً استحالة
عروه تعالى عليه فعله من العلم والقدرة والارادة اذ لو
انتفت في حقه هذه الصفات لاستحال ان يوجد فعل من
الافعال فيلزم عدم المصنوعات كلها مع تحقق وجودها
وهو محال على الضرورة واذا استحال عروه عن هذه الصفات
لزم استحالة عروه عن ساير الصفات التي يقبلها لما عرفت
من وجوب استوا نسبة جميع الصفات المقبولة الى الذات
القابلة لها واذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى وبين

جميع صفاته التي يتصف بها لزم ان يكون كلها قديمة
اذ لو كان شي منها حادثا والغرض انه لا يمكن ان يعري
عن صفة من صفاته للزم ان يكون وجود ذاته حادثا
لكن الحدوث على ذاته مستحيل لما عرفت من وجوب قدمه
فرض الحدوث في صفة من صفاته تعالى مستحيل وبهذا
تعرف انه استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات فاعلم
يثبت لنا بها مطلبان احدهما في الشاهد وهو حدوث
العالم لانه لما قام البرهان على حدوث صفاته عرفنا منه
حدوث ذاته لما علمنا من استحالة عرو الذات عما تقبله من
الصفات والثاني في حق الغايب وهو وجوب القدم
لجميع صفاته تعالى لما علمنا ايضا من استحالة عرو الذات
عما يقبله من الصفات والحاصل انه لما انعقد التلازم
بين كل ذات وبين اجناس مقبولها من الصفات صح ان
يستدل بما علم من حدوث احدهما على حدوث الاخر كما
يستدل بما علم من قدم احدهما على قدم الاخر قوله
ولو فرضت حادثة للزم الدور او التسلسل لتوقف احدا
عليها هذا جواب عن سوال استشعرت وروده وتقريره ان
يقال

يقال ما ذكرتم في حق الحادث من استحالة عروه عن الجواهر
عن بعض ما تقبله وهو الاكوان فيلزم ان لا تعرى عن ساير
ما تقبله مسلم لان استحالة عروها عن الاكوان معلوم بالضرورة
واما ما ذكرتم في حق القديم من استحالة عروه تعالى عن
العلم والقدرة والارادة والحياة فيلزم استحالة عروه عن ساير
ما تقبله من الصفات فلا يسلم لكم القول باستحالة عروه عن
الاوصاف المذكورة حتى يتم لكم اسندلالكم بهذا على استحالة
عروه عن ساير صفاته قولكم في دليل استحالة عروه عن الاوصاف
المذكورة ان فعله الموجود دل عليها من حيث توقف ايجاده
الاختياري على اتصافه بتلك الصفات المذكورة نقول انما
يدل العقل على وجوب اتصاف فاعله بتلك الصفات وجوبا
وقتيا اعني وقت ايجاده ذلك الفعل لا وجوبا مطلقا
بحسب الذات والذي يوجب استحالة العرو الثاني
لا الاول لما علم ان الوقتية المطلقة اعم من الضرورية
المطلقة وملزوم الاعم غير ملزوم الاخص والحاصل ان الذي
انتجه دليلكم اعم من مدعاكم جوابه منع ان الافعال انما
دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوبا وقتيا بل وجوبا

مطلقا بحسب الذات بحيث يستحيل عرو الفاعل عن
تلك الصفات مطلقا وبيان ذلك انه لو قدر الجواز
لتلك الصفات لكانت من جملة الافعال الحادثة ضرورة
ان كل ممكن حادث فيجب ان يتصف فاعلها بامثالها
ليتمكن بها من ايجادها ثم ننقل الكلام الى تلك الصفات
الاخرى فان قدر لها الجواز ايضا لزم حدوثها ايضا
ولزم اتصاف فاعلها بامثالها ليتمكن بها ايضا من ايجادها
ولزم الدور ان كانت هذه الصفات هي الاولى او التسلسل
ان كانت غيرها فاذا الافعال لا يمكن صدورها عن فاعل
تكون تلك الصفات في حقه جايزة لا يقال لكن انما اعترضنا
على استدلالكم على وجوبها بمجرد الفعل وهذا الذي اجبتم به
لم يصح الاستدلال به على ذلك بل حاصله استنباط دليل اخر
على وجوب تلك الصفات للفاعل وهو انها لو كانت جايزة
للزم الدور او التسلسل لانا نقول انما استلزم جواز تلك
الصفات الدور او التسلسل من حيث ان كل جايز لا يكون
الا فعلا حادثا والفعل الحادث يدل على تلك الصفات ثم ننقل
الكلام اليها ويلزم الدور او التسلسل فصح اذا ان الافعال

تدل

تدل على وجوب تلك الصفات وجوبا مطلقا بحسب
تلك الذات وذكر الدور او التسلسل في هذا الجواب
بيان لوجه دلالة ذلك على ذلك والله الموفق وقوله
لتوقف احداثها عليها اي على امثالها ص واذا عرفت
وجوب قدم الصفات عرفت استحالة عدمها لما قدمنا
من بيان استحالة العدم على القديم ش هذا ظاهر
وقد قدمنا برهان القاعدة الكلية وهي ان كل ما ثبت
قدمه استحال عدمه ص فخرج بهذا استحالة التغيير
على القديم مطلقا اما في ذاته فلوجوب قدمه وبقائه
لما مر واما في صفاته فلما ذكر الآن ومن ثم استحال على علمه
ان يكون كسبيا اي يحصل له عن دليل او ضروريا اي يقارنه
ضرر كعلمنا بالمنا او يطرا عليه سهو او غفلة واستحال على
قدرته ان تحتاج الى آلة او معاونة وعلى ارادته ان تكون
لغرض وعلى سمعه وبصره وكلامه وادراكه على القول به
ان يكون بجارحة او مقابلة او اتصال او يكون كلامه حرفا
او صوتا او يطرا عليه سكوت لاستلزام جميع ذلك التغير والحدوث
ش هذا كله ظاهر ولنزده بيانا فنقول اما وجه استحالة

التغير على الذات العلية وعلى صفاتها فلانه ان كان من
عدم الى وجود فوجوب القدم للذات الكريمة وجميع صفاتها
يمنع ذلك لانه عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود
وان كان من وجود الى عدم فوجوب البقا لهما يدفعه
لانه عبارة عن سلب العدم اللاحق بعد الوجود وقد سبق
في العقيدة ذكر برهان وجوب القدم والبقا للذات
العلية ولصفاتها ولما كان ذكره في الصفات قريبا من هذا
الموضع قلت واما في صفاته فلما ذكر الان ولما كان في الذات
بعيدا عن هذا المحل عبرت في الاشارة الى ما سبق من برهان
قدمها بقولي فلما مر واما ما ذكرت من استحالة الكسب على
علمه تعالى فظاهر لان العلم الكسبي لا يكون الا حادثا وعلمه
جل وعلا قديم لا يتجدد وانما قلنا ان الكسبي لا يكون الا حادثا لانه
انما يفسر بالعلم الحاصل عن النظر وهو الذي غلب عليه العرف
او بما تعلقت به القدرة الحادثة ولا يخفى تجدده وحدوثه
على كلا التفسيرين وهذا الثاني هو معناه الاصلي وهو
يستلزم سبق النظر عقلا او عادة فيجوز في العقل احداث
علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر قولان والثاني مذهب

امام الحرمين وهو الحق لان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي له وتقدم النظر لا يصلح ان يكون شرطا للقدرة على العلم لان القدرة مقارنة للعلم والنظر ينافيه ولا يصح ان يكون شرط الشي ما لا يوجد الا حال عدمه واما عدم اشتراط النظر في العلم فللاتفاق على ان العلم النظري يجوز ان يقع ضروريا. واذا عرفت استحالة الكسب على علمه تعالى لابدائه بسبق الجهل واتصاف الذات العلية بوصف حادث عرفت ان ما وقع في الكتاب والسنة موهما ظاهره حدوث العلم وكسبه يجب القطع بان ظاهره غير مراد وذلك كقوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين فليس المراد انه تجدد له تعالى بالفتنة علم بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعز ازلي محيط بكل معلوم وعلى وفق علمه القديم وارادته النافذة تجري الكاينات كلها الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وتاويل الاية ان المراد بالاخبار بانه تعالى يجازي المكلفين بما علمه منهم اولا من خير او شر لانه اوقع ذلك كله على وفق علمه جل وعز وتسمية الجزا بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شايع في

اللسان والعقيدة قال الزمخشري هي الامتحان بشدايد
التكليف من مفارقة الاوطان ومجاهدة الاعدا وساير
الطاعات الشاقة وهجر الشهوات والملاذ وبالفقر والقحط
وانواع المصايب في الانفس والاموال ومصابرة الكفار
على اذاهم وكيدهم وضررهم والمعنى احسب الذين اجروا
كلمة الشهادة على السنتهم واظهروا القول بالايمان انهم يتركون
بذلك غير ممتحنين بل نمتحنهم بضروب المحن حتى نبلو صبرهم
وثبات اقدامهم وصحة عقايدهم ونياتهم ليتميز المخلص من
غير المخلص والراسخ في الدين من المضطرب والمتمكن من
العباد ممن هو على حرف انتهى قال ابن عطيه والصدق
والكذب على بابهما اي من صدق فعله قوله ومن كذب
واما ما ذكرت من استحالة كون علمه تعالى ضروريا فذلك انما
يتبين بمعرفة الضروري ما هو فنقول قال المقترح الضروري
يطلق على اربعة معان ما ليس بمقدور بالقدرة الحادثة
ونقيضه المكتسب وهو المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم
بل يعم الحركة ضرورية اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة
الثاني ما علم بغير دليل الثالث ما علم من غير تقدم نظر وهذان

بمختصان

مختصات بالعلوم الرابع ما قرنه ضرر حاجة كعلم الانسان
جوعه والمه وهذا المعنى الاخير هو المستحيل في حق علم الباري
جل وعلا دون المعاني الثلاثة ولاجله امتنع اطلاق لفظ
الضروري عليه وكذا يمتنع اطلاق لفظ البديهة على علمه
تعالى وهو الضروري الا انه لا يقترن بضرر ولا حاجة
وانما استحال اطلاقه على علمه جل وعلا لانه يشعر بالحدوث
اذ يقال بده النفس الامر اذا اتيها بغتة بغير سابقة شعور
بمقدمات يغلب على الظن وجوده والحاصل ان العلم الحادث
ينقسم على ثلاثة اقسام ضروري وبديهي وكسبي ولا
يطلق واحد منها على علمه تعالى واما ما ذكرت من استحالة
طرو السهو والغفلة على علمه تعالى فظاهر لانهما يستلزمان
الاتصاف بالجهل وذلك في حق من تنزه عن كل نقيصة محال
ولان ما سهي او غفل عنه فقد العدم ووجوب البقا لعلمه
تعالى ولجميع صفاته يدفع تجويز ذلك والسهو والغفلة متقاربان
في المعنى الا ان السهو اكثر ما يستعمل عرفا في الذهول مع
اعتقاد ما يضاده والغفلة اعم فلهذا جمعت بينهما قوله
واستحال على قدرته ان تحتاج الى الة او معاونة بعني لان

ذلك يفضي الى حدوثهما اذ يكون قادرا عند وجود تلك الالة
او المعاون وعاجزا عند عدمهما ولا يجاب بالدعا قدم الالة
والمعاون لما علم من وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى
وايضا لو توقف تعلق قدرته تعالى بشي من الممكنات
على واسطة الة يفعل بها او معين يشاركه في الفعل للزم
توقف ساير الممكنات على مثل ذلك لوجوب استوا الممكنات
كلها بالنسبة الى قدرته جل وعلا وذلك يودي الى التسلسل
لان تلك الوسايط المقدرة هي من جملة الممكنات الحادثة
اذ لا يجب الوجود الا لذاته العلية وصفاته فيجب ان يتوقف
ايجادها ايضا على وسايط اخرى حادثة ثم كذلك وبهذا
تعلم ان اختياره سبحانه وتعالى لايجاده ممكنا مع ممكن اخر
كاختياره جل وعلا ايجاد الشبع مع الاكل والري مع الشرب
والاحراق مع مس النار وتفريق الاجزا مثلا مع حد السيف
وخرق الجسم والمقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما
لا ينحصر لا بد لجميع ذلك ان لتلك الامور المقارنة تاثيرا فيما
اقترنت به لا استقلالا ولا معاونة بل وجودها وعدمها بالنسبة
الى التاثير سوا وايجاده جل وعلا الممكن مع ممكن يقارنه

بايجاده

كايجاده له تعالى منفردا بدون مقارنة ممكن اخر فتعالى ان
يكون فعله بواسطة او علاج انما امره اذا اراد شيا ان يقول
له كن فيكون وقال جل من قايل ولقد خلقنا السموات والارض
وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب اي ما مسنا
في خلقهما من تعب فتبارك الله رب العالمين قوله وعلى
ارادته ان تكون لغرض يعني لغرض يبعثه على ايجاد الفعل
وهو محال في حقه تعالى سوا كان الغرض راجعا اليه او الى
خلقه اما وجه الاستحالة في الغرض الراجع اليه فلانه ان
كان ذلك الغرض قديما وجب قدم العالم ولزم الفعل بالايجاب
وجا مذهب الفلاسفة وذلكما قد فرغنا من ابطاله وان
كان حادثا يتصف به بعد الايجاد لزم نقصه وحاجته قبل
ايجاده افعاله التي حصلت له غرضه ولزم اتصافه بالحوادث
لتجدد الكمالات له حينيذ بواسطة خلقه وذلك كله المقتضي
الى حدوثه ويتعالى عن ذلك من لا اول لوجوده الغني الذي
اليه يفتقر كل شي ولا يفتقر هو الى شي واما وجه الاستحالة
في الغرض الراجع الى خلقه فانه لا يجب عليه تعالى مراعاة صلاح
ولا اصلاح وقد تكلمنا في العقيدة على برهان استحالة البرهان

في فصل خلق الافعال بأتم من هذا وسنشرح ذلك في محله شرحا يزيل عنه كل غطا ان شاء الله تعالى قوله وعلى سمعه وبصره وكلامه وادراكه على القول به ان يكون بجارحة هذا راجع الى الجرمية وقد قدمنا البرهان على استحالة الجرمية في حقه تعالى فهو يسمع من غير اذن ولا اصماخ ويرى بغير حدقة ويتكلم بغير فم ولا لسان ويدرك على القول بزيادة الادراك بغير الالة المعتادة للشم والذوق واللمس قوله او مقابلة راجع الى الروية قوله واتصال راجع الى الادراك عند من اثبته قوله او يكون كلامه حرفا وصوتا لانه لو كان كلامه يتركب من الحروف والاصوات لكان ذلك الكلام حادثا ضرورة لاستحالة اجتماع حرفين فاكثر في محل واحد فلا توجد الحروف في محل واحد حتى يتعدم سابقها ويتجدد لاحقها وكل ما سبق وجوده العدم او طرا على وجوده العدم فهو حادث فالحروف والاصوات لا تكون ابدا الا حادثة فلو تركب منها لكان حادثا ضرورة ان المركب من الحوادث حادث وذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر ان كلام الباري تعالى القايم بذاته حروف واصوات

ومع

ومع كونه حروفا واصواتا هو قديم ازلي وهولاء اصحاب
غاية في الضلالة وتورط في بحبوحة الجهالة فان من
سواهم من اهل البدع ربما تغش لهم شبهة محتملة لانهدم
من اول مرة الضرورات اما هولاء فلم يراعوا ضرورات
العقول ولا وقفوا من اول مرة عند شي منها نعوذ بالله من
الخذلان باعتقادهم ان البارى تعالى جسم مستو على العرش
بالمماسة والاستقرار ثم ينتقل كل ليلة جمعة عندما يبقى
ثلث الليل وينزل عن مكانه الى السما ثم يعود عند الفجر الى مكانه
وهم على صنفين صنف منهم قالوا بتحيزه وتصويره وتشكيله
على شكل الانسان وهولا مساوون لليهود في هذا الاعتقاد
وصنف اخر منهم قالوا بتحيزه من غير شكل ولا جارحة
ثم اتفقوا على ان كلامه سبحانه قديم حروف واصوات
منقطعة يتكلم بما شاء منها باللسان العربي والعجمي وضروب
الالسنة الموضوعة لاهل الارض فيقولون انه ينطق بالبا
والميم وساير الحروف لا على مخارج الحروف والذين قالوا
بانه على شكل الانسان قالوا انه يتكلم بالحروف على مخارجها
وجملتها قديمة وهو ينظمها كيف يشا وعلى اي لغة يشا

تشكيله

وكيف تدرك المشبهة القديمة لولا ان الله يسلب عقل التمييز
لمن يشا وهو عندهم يتكلم اذا يشا ويسكت اذا يشا فاذا
سكت لم ينعدم كلامه ولكنه صمت واكمه تعالى الله عن
قولهم ومن تشنيع مذهبهم ان القاري اذا قرا من كتاب
الله تعالى اية فالذي يسمع منه هو الكلام القايم بذاته سبحانه
وقد وجد في محل هذا القاري ولم ينتقل عن ذات الاله
وزعموا ان حروف المصحف غير كلام الله تعالى من غير
ان ينتقل ايضا عن ذاته وهذا ايضا قول النصارى بتدرع
عيسى عليه السلام بالصفة الازلية التي هي العلم من غير
ان تفارق الاله ولكن النصارى خصصوا بذلك واحدا من
الخلق وهو عيسى عليه السلام وهولا حملوا بذلك في حق
كل قاري يتلوا اية من ايات الله والحكم بقدم حروف
واصوات تتجدد والعدم سابق لها ولاحق وكون الشي
بمحل بمحلين خروج من دايرة العقل وجحد للضرورة وكيف
يوسم بالعقل من يقول ان الحروف اذا صيغت من زبر الحديد
حتى نظم منها ايات من كتاب الله تعالى فهي باعيانها
عين كلام الله تعالى ولو كانت اذا كانت زبرا حادثة فلما صارت
حروف

حروفا انقلبت قديمة واطلقت طايفة منهم القول بان
المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه هي الله المعبود بحق وان
كتبت في اماكن فهو واحد في اماكن قال ابو حامد ويلزمهم
ان تحترقوا ما يكتب فيه اسم النار والقوم مبتلون بعظيم
الغباوة قال ابن دهاق وهذه الطايفة اجهل الناس في
طريق النظريات واكثر خلق الله جمودا على الحسيات
حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات وقالوا
ان الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وضلالة وريب
في الدين وتشكك في مذهب المسلمين وتسموا بالسنية
الورعين بترك النظر في ايات رب العالمين وما يجحد باياتنا
الا الكافرون قال وهم عامة محضة لا يفهمون حقيقة ولا
مجازا ولا يعرفون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل ولهذا
يقولون انه تعالى قادر على قلب الحقايق وان يوجد المستحيلات
اذا ارادها فالجمع بين الضدين وانما يمتنع عندهم المحال
في عقول الخلق وقدرة الله صالحة لا يقاعه وانما منع من
ذلك انه لم يرده وان اراده فلا محال عندهم بوجه من الوجوه
انما هو لو اراده لكان واعتقاد انهم موجودة كثيرا في العامة

وفي جلامد طلبة العلم ولهذا صرح بعض المتفقهة في زمان
الغزالي بغريب من مذهبهم فقال في قوله تعالى لو اراد
الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء وفي قوله لو اردنا
ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا واللهو الزوج ان كنا فاعلين
فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرد ولما بلغ ذلك حجة الاسلام
الغزالي رحمه الله قال وهل لا انتبه هذا اللعين لقوله ان كنا
فاعلين اي انه لو كان فعلا من افعالنا لتنا له هذه التسمية
ولقوله لاصطفى مما يخلق ما يشاء اي لو اراد ذلك لكان خلقا
يسميه ابنا بمعنى الرافة والرحمة لا بمعنى التولد على حقيقة
البنوة وعليه نبه سبحانه بقوله ان كل من في السموات والارض
الا اتي الرحمن عبدا تنبيها على ان البنوة والعبدية لا يجتمعان
وكذلك الرق والزوجية لا تجتمعان وزعموا ان القديم سبحانه
لو لم يوصف بالاقتدار على ذلك لكان عاجزا وذلك منهم جهل
بما يتعلق به الاقتدار والعجز ويلزمهم على هذا ان يكون سبحانه
قادرا على اختراع المثله قديم لا اول له فان امتنعوا من ذلك
الزموا كونه عاجزا على مقتضى رايهم والعاجز ليس باله
وان حكموا باقتداره على ذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال

يدجل

يوجد مثل الله تعالى اذ لا فرق في الكفر بين من يجوز في حق
الله تعالى ما يقدح في الوهيته وبين من يحكم بوقوع ذلك
فتركب مذهب الحشوية من ثلاث جهالات احدها جهلهم
باللسان والفرق بين مجازه وحقيقته ولهذا حكموا بظاهر
ما ورد من الاستوا على العرش والنزول الى السما في الثلث
الاخر من الليل وكون القران كلام الله محفوظا في الصدور
مقروا بالالسنة مكتوبا في المصاحف وما ورد من نداء الله
تعالى في الاخرة بصوت يسمعه من قرب او بعد وغير ذلك
مما لا يحصى الثانية جمودهم على ما سبق اليهم من ظاهر اللفظ
والثالثة مغالطتهم العقول حذرا من ترك الظاهر ولا شك
ان الجهل باللسان وعدم اتقان فني البلاغة والبيان والبعد
من ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية
ثم التجاسر مع عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتاج الى
علوم عديدة وفكرة متقدمة وتاييد الهي من غير اخذ عن
اهل العلم وحسن ادب في التلقي منهم اصل لكل ضلالة وكفر
والعياذ بالله تعالى وبالجملة فاعتقاد الحشوية تالف من
ضلالات ثلاثة من تهود وتنصر واعتزال فهم مع اليهود

في اعتقاد الجسم في حق الاله ومع النصارى في اعتقاد حلول
الكلام في الاجسام وانه لا يفارق مع ذلك الاله ومع المعتزلة
في اعتقاد ان كلام الله تعالى حروف واصوات وهو نص مذهب
اليهود وايضا غيران المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف
والاصوات سبحانه وتعالى لما تفطنوا لحدوثهما وادركوا ان قيام
الحوادث بذاته تعالى محال وهؤلاء حكموا بذلك لعظيم غباوتهم
وجهلهم الضروريات التي تدرك باوايل العقول واشترك الجميع
في عدم تعقل ما قاله اهل الحق من اثبات كلام ليس بحرف ولا صوت
قايم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز
والاشارات واحتج اهل الحق على اثباته شاهدا بان الآمر
والناهي يجد حاله امره ونهيه من نفسه طلبا جازما
بالضرورة ويدل عليه بالعبارات المختلفة وما يعرض له
الاختلاف مغاير لما لا يعرض له الاختلاف ولان العبارات
بالجعل والمواضعة والتوقيف وما في النفس حقيقة عقلية
لا بالجعل والتوقيف وزعمت المعتزلة ان ما يجده الطالب
في نفسه يرجع الى ارادة الامتثال ويردون الخبر الى العلم
بنظم الصيغة فالحاصل الاتفاق على وجدان اصل المعنى

في النفس وانما النزاع في تمييزه عن الارادة والعلم واحتج
الاصحاب على مغايرته الارادة بوجود الامر بدونها وبيّنوه
بوجوه الاول ان الله تعالى امر الكفار بالايمان والعصاة
بالطاعة ولم يرد وقوع ذلك منهم اذ لو اراد ذلك لوقع والا لزم
النقص بنفوذ مشيئة العبد دون مشيئة الله تعالى وقد
اتفق السلف قبل ظهور البدع على ان ما شاء الله كان
وما لم يشا لم يكن الثاني ان الامر يتعلق بفعل الغير والارادة
لا بمعنى الشهوة والمحبة لا تتعلق الا بفعل المريد الثالث
من حلف ليقضين غريمه دينه غدا ان شاء الله فتمكن من
قضايه ولم يقضه لم يحنث بالاجماع مع ان الله تعالى قد امره
بذلك فلو تضمن الامر الارادة لكان قد شاء الله قضاه فكان
يجب ان يحنث ولم يحنث بالاجماع قالوا ولان العاتب من
جهة السلطان على ضرب عبده اذا اعتذر بانه يخالفه
فلم يصدقه فاراد تمهيد عذره بانه يامره بحضرته ويريد
مخالفته فاذا امره فقد تحقق الامر بدون الارادة للامتثال
قال ابن التلمساني وهذا الحجة فيه لان عذره يتمهد باظهار
انه امر ولا يتوقف على امر حقيقة ومثله لازم للاشعرية

بالطلب البغيني الذي اثبتوه اي ان هذا الآمر لم يوجد معه
الطلب النفسي قالوا ومن الدليل على المغايرة انه يحسن ان
يقال اريد منك فعل هذا ولا آمرك به ولو كان كل آمر
مريد التناقض وهذا ايضا ضعيف لانه يمكن ان يحمل قوله
اريد منك على اني احب ذلك واشتهيت فلا يبا في ذلك نفي
الآمر واما رد الخبر الى العلم بنظم الصيغة فباطل ايضا
لان نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى
والخبر النفسي لا يختلف لان الصيغة الواحدة قد تستعمل
في الخبر والطلب معا والعلم بنظمها لا يختلف وما في النفس
يختلف واذا ثبت ان لنا قولا نفسيا فتسميته كلاما ماخوذ
من موارد اللغة وقد قال تعالى ويقولون في انفسهم وقال
تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله
يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
لم يكذبهم بالنسبة الى القول بالسنتهم وانما كذبهم بالنسبة
الى ما تخفيه ضمايرهم وقال الاخطل ان الكلام لفي الفواد وانما
جعل اللسان على الكلام دليلا " وهل اطلاقه على ما في النفس
وعلى اللفظ بطريق الحقيقة او هو حقيقة في القول مجاز
في

النفس او بالعكس ثلاثة اقوال والذي استقر عليه
راي الشيخ ابي الحسن انه مشترك واختار المعتزلة انه
حقيقة في اللفظ بدليل تبادره عند الاطلاق والي الفهم
ولا يمتنع ان يكون حقيقة لغوية في النفسي وحقيقة عرفية
في اللفظي واذا عرفت مذهب اهل الحق في كلام الله تعالى
عرفت ان اطلاق السلف على كلام الله انه محفوظ في
الصدور ومقرو بالالسنة ومكتوب في المصاحف لا يحمل
على الحلول الذي فرغنا من بيان استحالته بل لما كانت هذه
الاشيا دالة على كلامه جل وعلا اطلق عليها كلامه من باب
اطلاق اسم الدال على المدلول واطلق انه موجود فيها
اي فهما وعلما لان الشي له وجودات اربع وجود في الاعيان
ووجود في الاذهان ووجود في اللسان ووجود في
البيان وهي الكتابة وبهذا تعرف ان التلاوة غير المتلو
والقراة غير المقرو والكتابة غير المكتوب لان الاول
من كل قسمين حادث والثاني قديم وهو كلام الله جل وعلا
والتلاوة والقراة والكتابة متناهية والمقرو والمتلو
والمكتوب لا نهاية له فالاطلاقات اللفظية تابعة للنقل

من حيث اطلاقها ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها فلا بد من فهمها على ما يصح لان الالفاظ ضنو عنه مطلقا ورفض بظاهرها قواطع العقل والالزم كل ضلال وكفر والالفاظ ووجوه دلالتها متكثرة وانما تنضبط بطول ممارستها مع اتقان القوانين العقلية واعلم ان مسئلة الكلام ذات تشعب كثير وبحث مع المبتدعة منتشر شهير حتى قيل انما سمي فن اصول الدين بعلم الكلام لاجله وقد استبان الحق بما ذكرناه في المسئلة فرايتنا الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها للمحافظة من التطويل بلا كبير جدوى له ولهذا قال بعض المحققين الحق ان التطويل في مسئلة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى لان كنه ذاته تعالى وكنه صفاته محجوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شي من معرفة الذات فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه والله سبحانه اعلم قوله او يطرا عليه سكوت اشارة الى مذهب الحشوية الذين وصفوا كلامه تعالى بالسكوت تعالى عن قولهم علوا كبيرا بل لم يزل سبحانه متكلما ولا يزال

اذ

اذ لو جاز ان يسكت جل وعلا عن كلامه لجاز ان يتصف
كلامه بالعدم وذلك يوجب حدوثه وما ادعاه الحشوية
من كون الكلام مع السكوت هوس لا حاصل له اذ لا معنى
للسكوت الا انعدام الكلام فان كان السكوت قبل وجود
الكلام لزم سبق العدم وذلك نفي لقدمه واثبات
لحدوثه وان كان بعد وجود الكلام فقد طرا على الكلام
العدم وذلك ينفي بقاه واذا انتفى البقا انتفى القدم
لما عرفت ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وينعكس بعكس
النقيض الموافق الى ان كل ما لم يستحيل عدمه لم يثبت
قدمه واذا انتفى القدم ايضا لزم ضده الذي هو الحدوث
وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد
الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثا بغير وسط والسابق
حادثا بغير واسطة فثبت ان ما لحقه العدم لزم ان يسبقه
العدم واذا لزم من السكوت حدوث الكلام لزم منه حدوث
الذات الموصوفة به لما عرفت ان قيام الصفة الحادثة بشي
يوجب حدوث ذلك الشي ودعوى الاتصاف بذلك لمن تنزه
عن الحدوث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا كفر لا محالة

وما ورد في الحديث مما يخالف هذا الذي قررناه فمؤول
ومنه ما ورد في الحديث ان الله تعالى يسمع الناس يوم
القيمة قايلا يقول انصتوا كما نصت لكم انا اليوم ظالم ان
جاوزني ظلم ظالم قال ابن دهاف يرجع معنى الحديث الى
ان الباري سبحانه وتعالى يعلم ويرى ويسمع ومع ذلك
لا يخلق لهم سمعا لخبرهم باعمالهم لا ان الله تعالى يجوز عليه
ان يصمت فان ذلك يكون بانعدام كلامه وكلامه سبحانه
وتعالى قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على ان القديم
لا ينعدم عند ذكرنا حدوث العالم انتهى قلت
يعني انه تجوز باطلاق الصمت على لازمه وهو عدم ادراك
ما عند الصامت من الخبر وبهذا تعرف ان ليس معنى كلم الله
موسى تكليما انه ابتدا الكلام له بعد ان كان ساكتا ولا انه
بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وانما المعنى انه تعالى ازال بفضله المانع عن موسى عليه
السلام وخلق له سمعا وقواه حتى ادرك به كلامه القديم
ثم منعه بعد ورده الى ما كان قبل سماع كلامه وهكذا معنى
كلامه لاهل الجنة وروي ان موسى عليه الصلاة والسلام

عند

عند قد ومه من المناجات بسد اذنيه ليلا يسمع كلام
الخلق اذ صار عنده كاشد ما يكون من اصوات البهايم
المنكرة حتى لم يكن يستطيع سماعه بحدثان ما ذاق
من اللذات التي لا تحاط بها ولا تكييف عند سماع كلام
من ليس كمثله شي جل وعلا ولولا انه يغيبه عما ذاق عند
مناجاة من لا يقدر على وصفه لما امكن ان يانس الى شي
من المخلوقات ابدا ولما انتفع به احد فسبحانه من لطيف
ما اوسع كرمه واعظم جلاله ومن اعجب الامور في هذا عدم
ذوبان الذات عن موسى عليه السلام حتى تصير عدما
محضا عند اطلاعها من ذي الجلال على ما اطلعت لولا انه
ثبتها وامسكها الذي امسك السموات والارض واما
تاويل المعتزلة كلام الله سبحانه لموسى عليه السلام تخلق
حروف واصوات في الشجرة يسمع منها ما اراد تعالى ان
يوصله اليه فبنا منهم على مذهبهم الفاسد من انكار
الكلام القديم القايم بذاته تعالى وقد سبق رده عليهم
وايضا فالذي يدل عليه قوله تعالى اني اصطفيتك على الناس
برسالاتي وبكلامي وتسميته عليه السلام بكليم الله انه

خص بسماع كلام الله القديم القايم بذاته وهو الذي
نقل عن السلف ودرجت عليه الخلف ودلت عليه
السنة والقران ولو كان اصطفاه بمجرد سماعه كلاما
حادثا خلقه الله في جسم من الاجسام لكان كل من سمع
كلاما من المخلوق قد شاركه في ذلك لان الذوات
الحادثة وصفاتها مخلوقة لله تعالى فان اجابوا بانه
خص بخلق الكلام فيما لا يعتقد منه الكلام قيل لهم وهذا
ايضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في ساير الانبيا وايضا
فاطلاق كلام الله موسى بمعنى خلق الكلام مجاز وتوكيد
الفعل بالمصدر في الاية يمنعه فان قلت لا نسلم ان التوكيد
يدفعه لوقوعه مع المجاز ومنه
بكا الخز من عوف وانكر جلده وعج عجيجا من جذام المطارف
سلمنا دفع التوكيد المجازي لكن انما يدفعه في الافيد
لا في المسند لان الكلام حقيقة قد وقع وانما النزاع ممن
وقع قلت الجواب عن الاول ان البيت من باب الاستعارة
التبعية لوقوعها في الفعل والاستعارة مطلقا مبنية
على تناسي التشبيه حتى قال فيها طايفة من علماء البيان
انها

انما حقيقة لغوية فصح التوكيد فيها للمبالغة في دخول
المشبه في جنس المشبه به والاية لا قرينة فيها على الاستعارة
بخلاف البيت فان قرينة الاستعارة في اسناد العجيج
الى ما بنا في منه حقيقة الا انه لا يسلم هذا الجواب من ورود
الاعتراض عليه بالمصادرة عن المطلوب اذ الخصم يدعي
ان الكلام ليس الا الحروف والاصوات وقد اسند في الاية
الى ما بنا في منه فهو عنده كاسناد العجيج في البيت الى المطارف
لكن اهل السنة رضي الله عنهم انما استدلوا بالاية بعد ان قام
لهم البرهان القطعي على عدم انحصار الكلام في الحروف
والاصوات فصح الاستدلال بها ولا يعترض في البيت لما
سبق وايضا فادعا هدم قاعدة شهيرة بين علماء اللسان
بمجرد بيت شعر يحتمل امورا لا يخفى ضعفه والجواب عن الثاني
منع ان النزاع انما هو في النسبة لا في المسند وذلك ان
المعتزلة موافقون على اسناد الكلام الى الله تعالى حقيقة
لا مجازا وانه هو الذي كلم موسى لا غيره لكن تاولوا الكلام
المسند اليه على معنى الخلق الكلام فمعنى كلم عندهم خلق
الكلام المتكلم عندهم الخالق للكلام ولا شك ان استعمال

كلم بمعنى خلق الكلام مجازا فتوكيده بالمصدرية فعله
وان زعم المعتزلة ان كلم بمعنى خلق هو الحقيقة وغيره
مجاز كان النزاع معهم لغويا ويلزمهم ان لا يتكلم الا الله
تعالى اذ لا خالق سواه وصفهم لذلك بمقتضى اصلهم الفاسد
في تاثير القدرة الحادثة في صفد وهذا لا يسمع لفساده
وبالجملة فنحن لم نذكر هذه الاية الا على سبيل التقوية لاثبات
الكلام النفسي القديم بسماع موسى عليه السلام له والا فانكار
الكلام النفسي وحصره في الحروف والاصوات واضح البطلان
عقلا ونقلا واذا ثبت الكلام النفسي ووجد في الكتاب
والسنة اسناد الكلام اليه تعالى وجب اعتقاد ظاهره
وان المراد كلامه القديم بذاته والتعرض لاخراج اللفظ
عن ظاهره الصحيح من غير موجب بدعة ومخالفة لاجماع
الصحابة وتابعيهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى
الذهن لغة وعرفا من قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما من
غير نظر الى التوكيد انه كلمه بغير واسطة بل بكلامه القايم
به وكذلك قوله اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي
انما يتبادر الى الذهن من هذه الاضافة الكلام القايم

به

به جل وعلا لاسيما مع ما اقترنت به من اصطفا موسى
عليه بها على الناس ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره
الا توهم انحصار الكلام في الحروف والاصوات وقيامها بذاته
تعالى محال فتعين التاويل واجابه انه قد سبق بطلان
هذا التوهم فتعين الايمان بالظاهر اذ لا عاضد للمرجوح وايضا
فقول المعترض ان التوكيد في الاية انما يحقق المسند وليس
فيه وقع النزاع بل في النسبة نقول على تقدير تسليمه ان لم تحقق
النسبة فلم يقتضي خلافظاهرها فتعين الظاهر لعدم الصارف
عنه قوله لا ستلزام جميع ماذكر التغيير والحدوث وقد ذكرنا
وجه ذلك في جميعها مفصلا وبالله التوفيق ص فصل
ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة فتكون قدرة واحدة
وارادة واحدة وعلما واحدا وكذا ما بعدها ويجب لها عدم
النهاية في متعلقاتها فتعلق القدرة والارادة بكل ممكن
والعلم والكلام بجميع اقسام الحكم العقلي وهي كل واجب وجائز
ومستحيل والسمع والبصر والادراك على القول به بكل موجود
ش ذكر في هذا الفصل حكمين من احكام الصفات احدهما
وجوب الوحدة لكل واحد منها والثاني وجوب عموم التعلق
لما نعلق منها في كل ما تصلح له فقولي ويجب لها عدم النهاية

اي للمتعلق منها وهو ما عدا الحياة اما الوحدة في الصفات

فهي مما لا خلاف فيها عند اهل السنة في جميعها الا العلم

والكلام اما العلم فخالف فيه ابو سهل الصعلوكي من

الاشعرية واثبت لله تعالى علوما لا نهاية لعددها كما ان

متعلقاتها كذلك ورد عليه الجمهور بوجهين احدهما انه

يلزم على قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال

والثاني انه مخالف للاجماع لان القايل قايلان قايل

باثبات العلم القديم مع حدوث جملة وقايل بنفيه اما ثبوت علوم

قديمة لا نهاية لها فمجمع على بطلانه قال ابن التلمساني والرد

الاول فيه نظر فان الذي قام الدليل على استحالة وجوده حوادث

لا نهاية لها ومنشأ الاستحالة فيها بوجوه لا تطرد مع فرض

القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين لزوم

تطرق الاقل والاكثر لما لا يتناهى فان فرض نفي الواجب محال

بخلاف الحادث وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم التناهي

والانقضا لا يطرد هنا لوجوبها وكذلك الاستدلال بالجمع بان

كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم كل ذلك لا يمكن

تقريره هنا قال فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه الثاني وهو

الاجماع

الاجماع انتهى فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم
مع انه تعالى عالم بما سيكون والعلم بما سيكون مغاير
للعلم بالكاين لان العلم بما سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم
والعلم بكونه يستلزم وجوده فلو كان عينه لزم ان يكون
احدهما تعلق بالشي على خلاف ما هو عليه فالجواب ان الباري
تعالى في ازله يعلم وجود الشي مضافا الى وقته المعين
كما يعلمه مضافا الى محله المعين ويعلم انه معدوم قبل وجوده
وان كان مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده فليس علمه
مظروفا بالزمان بل علمه تعلق بايجاد الموجود مضافا الى
الزمان فالاضافة الى الزمان صفة للمعلوم لا ظرف للعلم فليس
علمه زمانيا فيوصف بالماضي والمستقبل والحاضر وانما منشا
هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق المخصوص
بالقول اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه عن زمن وجود
ذلك الفعل يسمى الاخبار مستقبلا وان تاخر سمي ماضيا
وان قارن سمي حالا فالماضي والمستقبل والحال تسميات
تعرض باعتبار الاخبار عنه اما تعلق العلم بوجوده في
الزمن المعين فشي واحد ويقرر ذلك انا لو قدرنا علمنا

بقدوم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا بانبا صادق وقدرنا
دوام ذلك العلم من غير ان يعرض لنا سهو او غفلة لم نحتج
عند قدومه الى تجدد علم بقدومه بل ما وقع هو ما علمناه
قبل ان يقع فمتعلق العلم بما سيكون والكاين هو شي واحد
وهو قدوم زيد في وقت كذا هذا ما يتعلق بالعلم على وجه
الاختصار واما الكلام فالذي عليه اكثر اهل السنة انه
كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام وهو مع
وحدته وقدمه امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد
ونداء وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد من هذه
معنى يقوم بالذات ليس هو الاخر بل عين امره تعالى هو عين
نهيه وعين خبره وعين غير ذلك من معاني الكلام وذهب
عبد الله بن سعيد الكلابي الى تعدده على ما سياتي تحقيق
قوله بعد ان شاء الله تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات
واما عموم التعلق لها فمعناه ان كل صفة من الصفات
المتعلقة فهي تتعلق بجميع ما تصح له وقد فسرنا ذلك في
اصل العقيدة فقولنا فتتعلق القدرة والارادة بكل ممكن
معناه ان القدرة صفة يتاتى بها ايجاد كل ممكن والارادة

صفة

صفة ينافي بها تخصيص كل ممكن بالنظر الى ذاته وانما قلنا
بالنظر الى ذاته ليدخل ما لا ينافي ايجاده ولا تخصيصه
من الممكنات لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره
وذلك كتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فانه وان استحال
معه وقوع الممكن لا يمنع من كونه متعلقا للقدرة والارادة
عند المحققين كما لا يمنعه ذلك من وصفه بالامكان وقد اختلف
في اطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى انه لا يقع كايمان
ابي لهب مثلا على القولين وقد وفق الغزالي بينهما على معنى
ان من قال بالتعلق فبالنظر الى امكانه في ذاته ومن قال بنفي
التعلق فبالنظر الى تعلق العلم بعدم وقوعه واستدل من
قال بتعلق القدرة بهذا النوع بانه لو لم تتعلق القدرة
بالشيء لاجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم ان لا يكون للقدرة
متعلق والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة
ان الممكن اما واجب الوقوع ان تعلق علم الله تعالى بوقوعه
او مستحيل ان تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوعه فلو منعت
الاستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجود
العارض اذ هما في المنع من تعلق القدرة سوا ويدخل في

الممكنات التي تتعلق بها قدرة الله تعالى وارادته
الممكنات الصادرة عن الحيوانات بالاختيار فانها
عند اهل السنة صادرة بمحض قدرته تعالى وارادته
لا تاثير للحيوان في شي منها وقد خالفه المعتزلة في ذلك
وسياتي الرد عليهم ان شاء الله تعالى وقوله والعلم
والكلام بجميع احكام القسم العقلي انما ساوى بين العلم
والكلام في التعلق لما ذكره الايمة ان كل عالم بمعلوم فانه
متكلم بمعلومه ولما كان كل من صفتي الكلام والعلم لا يوثر في
متعلقه لم يمتنع تعلقهما بكل واجب وبكل مستحيل والضمير
في قوله وهي كل واجب الى اخره يعود على اقسام الحكم
العقلي وقسم الحكم اليها تقسيم كل الى اجزايه بدليل ادخاله
لفظة كل في الاقسام ولو كان من تقسيم الكلي الى جزئياته
لقال وهي الواجب والجايز والمستحيل وقوله والسمع والبصر
والادراك على القول به بكل موجود يعني ان هذه الصفات
الثلاثة في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود وان كان كل
واحد منها في حقنا خاصا ببعض الموجودات لان ذلك الخصوص
عادي لا عقلي اما البصر فاتفق اهل السنة على جواز تعلقه

بكل

بكل موجود فذهب القدماء منهم كعبد الله بن سعيد الكلابي
والقلانسي الى ان هذا العموم مختص بالرؤية وبقية الادراكات
لا تجوز ان تعم الموجودات ونقل عن الشيخ ابي الحسن
مخالفتهما في ذلك وصار الى جواز عموم كل ادراك لكل
موجود ومذهب الشيخ ابي الحسن امام اهل السنة واليه
ينسبون سلكت في هذه العقيدة ونقل عن عبد الله ابن سعيد
انه لما خص تعلق السمع بالاصوات ذهب الى ان الكلام
الازلي لا يصح ان يسمع يعني والله اعلم بل يدرك بصفة العلم
وفي قوله ذلك مخالفة لقواطع السمع والشيخ ابو الحسن
رضي الله عنه لما قال ادراك السمع يعم كل موجود جوز تعلقه
بكلام الله تعالى وقال بوقوع هذا الجايز على ما ورد السمع
به في حق موسى عليه السلام وعمدة الشيخ في ذلك على ما ياتي
تقريره ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية من ان الوجود
وهو المصحح للرؤية وقد اختلف الاصحاب في الاكوان التي هي
متعلق الرؤية في وقتنا اتفاقا هل هي متعلق للمس ام لا
فذهب بعضهم الى ادراك ان اللمس يتعلق بها واحتج بان من
لمس شيا واضطرب تحت يده ادرك حركته واذا تعرفنا اجزاء

في بدء ادراك تفرقتها ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم
انه يعلم ذلك عند اللمس ولم يتعلق ادراك اللمس به قال
المفترح والتحقيق الاول واورد على اهل السنة في قولهم
ان الروية تتعلق بكل موجود لزم التسلسل وذلك ان
الروية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب ان تصح
رويتها فاذا لم نر رويتنا فانا لم نرها لمانع كما في حق غيرها
من الموجودات التي نراها ثم ننقل الكلام الى ذلك المنع فنقول
هو موجود فيجوز ان يرى فيحتاج الى تقدير مانع يمنع من
رويته وكذلك الكلام في مانع المانع الى ما لا نهاية له واجاب
القاضي عن ذلك بان المانع الاول يمنع من روية ما هو مانع منه
ومانع من روية نفسه فلا تحتاج الى تقدير مانع حتى يلزم
التسلسل واعترض عليه بان المانع اذا كان يمنع من روية
نفسه فيكون امتناع رويته صفة نفسية له تمنع من تقدير
مانع بالنسبة الى رويته وذلك مما يقدح في طرد دلالة الوجود
على صحة تعلق الروية بكل موجود ثم اجاب القاضي بان المانع
من صفة نفسية ان يمنع من قيام رويته لا عين من قام به
فيجوز ان يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت في المعنى الا

بـ

في محل قام به ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححا
لرؤية كل موجود قلت قد اختلف علماؤنا في هذه المسئلة
على مذاهب الاول مذهب الشيخ ان الرؤية تجوز ان نرا
مطلقا وحينئذ لم نرى فلمانع وما لزم من التسلسل فجوابه
ما سبق عن القاضي واجاب غيره بان الله تعالى يقطع تلك
السلسلة متى شاء بان يخلق النوم وهو عنده يضاد الادراك
الثاني امتناع كون الرؤية مطلقا مرئية وحجته ما سبق
من التسلسل قلت وهو مردود لان السلسلة التي لزمت
انما هي وجود موانع لا نهاية لها مجتمعة لا مرتبة ثم يجي النوم
ونحوه من الموت والغشية وما في معناها حتى لزم المحال
وهو اجتماع موانع لا نهاية لها في الزمن الفرد وانما يصح الجواب
بالنوم ونحوه لو كانت السلسلة اللازمة هي سلسلة الترتيب
بان يوجد بعد كل مانع على انه لو كانت السلسلة اللازمة
هي سلسلة الترتيب لما لزم محال اذ غايته لزوم عدم انقطاع
الموانع في المستقبل وذلك لا استحالة فيه كنعيم اهل الجنة
وعذاب اهل النار قلت وهو مردود ان كان يسلم ان الوجود
مصحح للرؤية الثالثة استحالة ان يرى الانسان رؤية نفسه

ويجوز ان يرى رؤية غيره وكانه يرى قابل هذا عدم لزوم
التسلسل في رؤية الغير لجواز ان يدرك الانسان غيره
او لا يدركه لمانع ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني الذي هو محل
الرؤية المدركة وتنعدم هي والموانع فينقطع التسلسل عند
ذلك قلت ولا يخفى ضعف هذا الثالث ايضا لانه ان كان
يجوز رؤية الموانع فقد لزمه من التسلسل عند عدم كون
رؤية الغير من وجوده مرئية ما لزم عند كون رؤية لنفسه
مرئية له وان كان لا يجوز رؤية الموانع فلذلك يقطع التسلسل
في رؤية نفسه ورؤية غيره كما ذكر عن القاضي في تصحيح
قول الشيخ الاشعري وبالجملة فالحق من هذه الاقوال
ان سلم ان الوجود هو المصحح للرؤية ما ذهب اليه الشيخ بطمينة
في جواب القاضي رحمه الله تعالى والله اعلم ص اما عدم التناهي
في متعلقاتها فلانها لو اختصت ببعض ما تصلح له لاستحال
ما علم جوازه او افتقرت الى مخصص ش هذا برهان
المطلب الثاني وهو عموم التعلق للصفات وقدمه على
المطلب الاول وهو وحدة الصفات لتوقف بعض ادلته
عليه وبيان ما اشار اليه من الدليل ان نقول لو اختصت
صفة

من صفاته تعالى المتعلقة ببعض ما تصلح له لا تعلق الجايز
مستحيلا والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان
البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها
به مثل البعض الذي تعلقت به فقصر الصفة في التعلق
على غيره منع لما علمت صحته وايضا فتخصيص الصفات
ببعض ما جاز ان تتعلق به يوجب افتقارها الى مخصص
مختار لاستواء الجميع بالنسبة اليها وذلك يوجب حدوثها
وقد سبق البرهان على وجوب القدم والبقا لذاته تعالى
ولصفاته ص لا يقال جاز التعلق بالجميع لكن منع منه
مانع لانا نقول ان المانع ان ضاد الصفة لزم عدمها وعدم
القديم محال والا فلا اثر له وايضا فالتعلق نفسي يستحيل
ان يمنع منه مانع والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة
لتعددها بالنسبة الينا بدليل صحة ذهولنا عن احد المعلومين
مع بقا الاخر لا تعلقها ش هذا اعتراض على الملازمة
وجوابه وتقرير الاعتراض ان يقال لا نسلم ان اختصاص
الصفة المتعلقة ببعض ما تصلح له يلزم منه استحالة ما علم
جوازه لانه انما يلزم ذلك لو كان امتناع تعلقها بالبعض

من ذاتها اذ الغرض حينئذ ان ذلك البعض مما يصلح ان تتعلق
به فامتناع تعلقها به لا لموجب جمع بين جواز التعلق
واستحالته اما اذا كان امتناع تعلقها بذلك البعض لا من
ذاتها بل لمانع لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة لاختلافهما
حينئذ بالاضافة اذ الجواز انما هو باعتبار الذات والاستحالة
انما هي باعتبار الغير والاولى ان يقرر هذا الاعتراض
بطريق الاستفهام وذلك ان يقال ما تريدون بالاستحالة
والجواز الذين يلزم اجتماعهما على تقدير عدم العموم في
تعلق الصفات الاستحالة والجواز الذاتيين ام ما هو اعم فان
اردتم الاول منعنا الملازمة اذ الاستحالة هنا نقول انها ليست
بذاتية بل من الغير وهو المانع وان اردتم الثاني وهو
مطلق الاستحالة والجواز منعنا الاستثنا به اذ لا تنافي
باجماع بين كون الشي جايزا بحسب ذاته وبين كونه
ممتنعا بحسب غيره الا ترى ان ايمان ابي لهب ونحوه جايز
بالنظر الى ذاته مستحيل باعتبار غيره وهو تعلق علم الله تعالى
بعدم وقوعه اجاب في العقيدة عن هذا الاعتراض بان
تقدير المانع هنا حتى تكون الاستحالة بالغير لا بالذات لا يصح

لان ذلك المانع لابد وان يكون معنى قايما بالذات التي اوجب
لها المنع لاستحالة ايجاب المعنى حكما لما لم يقم به وحينيذ
نقول هذا المانع اما ان يضاد الصفة المتعلقة اولا فان
ضادها لزم عدم الصفة اصلا لاستحالة الجمع بين الضدين
وقد سبق استحالة العدم مطلقا في صفاته تعالى وان لم
يضادها لم يكن له اثر فتبقى الصفة على عمومها وايضا
فالتعلق عموما او خصوصا للصفة المتعلقة نفسي لها والا
لزم قيام المعنى بالمعنى ولزم تعلق الصفة المتعلقة بدون
اصل التعلق وهو محال واذا كان التعلق مطلقا نفسيا للصفة
المتعلقة استحال رفعه عموما او خصوصا مع بقا الصفة
فمانعه اذا مانع من وجود الصفة لكن الصفة واجبة الوجود
لا تقبل عدما فتقدير مانع برفع وجودها مستحيل وهذا
معنى قولي وايضا فالتعلق نفسي يستحيل ان يمنع منه مانع
اي مع بقا الصفة المتعلقة كما فرض المعترضون بل لا يرتفع
الا مع ارتفاع الصفة لكن ارتفاع صفته تعالى محال وقوله
والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لتعددها الى اخره
جواب عن سوال مقدر وتقديره ان يقال لو كان التعلق

للصفة المتعلقة نفسيا بحيث لا يمكن نفيه عموما او خصوصا
مع بقاء الصفة كما قرر ثم لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا
المتعلقة عن بعض ما تصلح له والتالي باطل قطعا بدليل
ان علمنا انما يتعلق ببعض المعلومات وما لم يتعلق به
مع امكان ان يتعلق به فكثير لا ياخذه الحصر وكذلك قدرتنا
وكلامنا وساير صفاتنا المتعلقة انما تعلقت بالنزر اليسير
مما يصلح له اجاب في العقيدة بمنع الملازمة وذلك ان
المتعدد في حقنا الصفة وتعلقها النفسي مع بقايها فكل
ما جهلناه من المعلومات مثلا فقد تعدم في حقنا من احاد
العلوم بعدده ومثار الغلط في كلام السايل توهمه ان علمنا
مثلا وساير صفاتنا المتعلقة يصلح ان تتعلق بمتعدد والذي
عند ايمتنا ان الصفة المتعلقة بالنسبة الينا انما يصلح ان
تتعلق بمتعلق واحد فقط بحيث تعدد المتعلق في حقنا
فقد تعددت الصفة بحسبه وقد استدلوا على ذلك بانه
لو كان لنا علم واحد مثلا يتعلق بمعلومين فاكثر لما صح ان
نذهل عن بعضها مع حضور الاخر لما فيه من اجتماع الضدين
وهما العلم والذهول لكن ذهولنا عن بعض معلوماتنا

معلوم

معلوم

لنا بالضرورة فكل معلوم لنا اذا فله علم تخصه والضمير في
قولي لتعددها يعود على الصفة وقولي لا تعلقها منصوب
بالعطف على مفعول منع واما دليل وحدتها فلانها لو تعددت
بعدد متعلقاتها لزم منه دخول ما لا نهاية له عدد في
الوجود وهو محال والا لم يكن لبعض الاعداد ترجيح على
بعض فتفتقر في تعيين بعضها الى مخصص وذلك يوجب
حدوثها وقد تبين وجوب قدمها هذا خلف فتعين اذا
وجوب وحدتها ش هذا برهان المطلب الاول وهو وجوب
الوحدة لصفاته جل وعلا وتقريره ان يقال لو كانت صفة
من صفاته تعالى متعددة وقد قام البرهان قبل قريبا على
تعلقها بما لا يتناهى لم تخل اما ان تتعدد بحسب تعدد المتعلقات
التي عرفت انها لا تتناهى واما ان تختص بعدد متناه والتالي
بقسميه محال فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان
القسم الاول من التالي فلانه يودي الى وجود صفات لا نهاية
لها عددا وهو محال اذ كل ما يدخل الوجود فلا بد من حصر
تمييزه وتمييز ما لا يتناهى محال فوجود ما لا يتناهى محال
واما بطلان القسم الثاني منه وهو اختصاصها بعدد متناه

فلانه يقتضي اختصاصها بذلك العدد المتناهي بدلا عن غيره
مخصصا مختارا وذلك يستلزم حدوثها وايضا يلزم توزيع
ما لا يتناهى من المتعلقات على ما يتناهى من الصفات
وهو محال ضرورة ص فان قلت العلم في حقنا متعدد بحسب
تعدد متعلقه وكذا غيره فلو قام العلم مثلا في حقه تعالى
مقام علوم لجاز ان يقوم في حقه تعالى مقام القدرة وساير
الصفات بجامع قيامه مقام صفات متغايرة ويلزم عليه
ان يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها وذلك مما يا باه كل
مسلم قلنا الفرق ان التغاير في العلوم لاجل التغاير في
المتعلق مع الاتحاد في النوع بحيث لو فرضت الوحدة في
العلم مثلا زال التغاير اما العلم والقدرة وساير الصفات
فمتغايرة في حقنا بنوعها جنسا فلو قام بعضها مقام بعض
للزم قلب الحقايق ولزم ما تقدم في مسئلة سوادحلاوة
ش هذه شبهة على سبيل المعارضة لدليل الوحدة وتقريرها
ان يقال العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بعدد متعلقاته
فلو اتحد العلم القديم مثلا لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة
الينا والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان قيام العلم
مقام

مقام علوم مختلفة يوجب جواز قيامه مقام ساير صفاته
كالقدرة والارادة وغيرهما بجامع ان التعدد والاختلاف
لتلك الصفات وقد تعذر وجوبه لجميعها في الشاهد فاذا
لم يعتمد عليه في بعضها بالنسبة اليه في سايرها بل اذا لم
يوثق بما تعذر وجوبه من ذلك في الشاهد وجب ان يجوز
قيام الذات العلية مقام الصفات كلها وذلك باطل باجماع
المسلمين اجاب عن هذه الشبهة بان العلوم الحادثة مثلا
وان اختلفت فليس اختلافها في نفس حقيقة العلم بل اختلافها
انما هو باختلاف متعلقاتها لا تعدد احاد العلم الشخصية
بحيث فرض علم واحد بالشخص يعم جميع المتعلقات زال ذلك
الاختلاف ضرورة توقفه على تعدد احاد العلم بحسب تعدد
احاد المعلوم وقد زال ذلك بفرض الوحدة والحاصل ان قيام
الواحد مقام العدد عند اتحاد النوع جايز لانه لا يوجب
قلب حقيقة بخلاف قيامه مقام العدد عند الاختلاف في
النوع كالقدرة والعلم مثلا فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة
مقامهما لانه يوجب قلب الاجناس واختلاف الحقايق واجتماع
متضادات في شي واحد كما تقدم في وجه امتناع ان يكون

الشي الواحد سوادحلاوة وهذا الجواب حسن لكنه ينعكس
عليه ادعا ايمة السنة رضي الله عنه وحدة الكلام مع
الاختلاف بالنوع فان الطلب ليس نوع الخبر اما الامر
والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب فالاختلاف فيهما
من حيث المتعلق فقط والاستخبار والوعد والوعيد
يرجع جميع ذلك الى الخبر فرجعت الاقسام كلها الى الخبر
والطلب وانتصر بعض الشيوخ لمذهب الشيخ والجمهور
فقال لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر فكما جاز رد الاقسام
الى قسمين جاز في العقل ان يكون قسما اخر نسبة الى
القسمين فالاندراج تحته كنسبة الاقسام الى قسمين فقيل
له وكذا الخصم يدعي انه لم تنحصر ايضا اقسام المعاني فيما
ذكر منها فيجوز في العقل ان يكون ثم معنى نسبة الى العلم
والقدرة كنسبة العلم الى ساير العلوم فان قيل يلزم ان يضاد
وان لا يضاد قيل ذلك لازم ايضا هنا فان الخبر لا يضاد الامر
النهي والامر يضاده فلو كان معنى واحد اخبرا طلبا لضاد
ولم يضاد وذلك هو المحال الذي ذكرتم من حيث المعقول
ولاجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم الى

التفرد

التعدد في الكلام هربا من لزوم هذا المحال وقد نقل ذلك
عن عبد الله ابن سعيد بن كلاب قال ان الكلام اسم
لسبع صفات الامر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد
والنداء والكل قديم عنده ونقل عنه ايضا قدم الكلام فقط
وان هذا السبع من صفات الكلام انما تثبت للكلام فيما
لا يزال ورد عليه بان تعقل وجود الكلام ازلا بدون واحد
من هذه السبع محال وهو ظاهر اذ وجود الجنس خارجا
في غير نوع من انواعه مما لا يمكن وايضا فالاستخبار والوعد
والوعيد ايلة الى الخبر ولا تحسن جعلها تسمية له فان الاستخبا
اما ان يكون من الله تقريرا فهو خبر والاستفهام على حكم
الاستعلام لا يليق بكلام الغيوب وان اريد به طلب الاخبار
رجع الى الامر والوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن
العقاب واختلاف المخبرات لا تغير حقيقة الخبر واجاب
بعض المحققين عن الرد الاول بان عبد الله بن سعيد انما
اراد ان الكلام لا يتعلق بهما الا عند وجودهما فانه اجل
من ان يعتقد مثل هذا والتزم الاستاد ابو اسحق رد جميع
اقسام الكلام الى الخبر لينتظم القول بالوحدة فقال الامر

خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم الترك واورد
عليه بان خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يتبع المخبر عنه
على ما هو به فاذا اخبر الله تعالى عن تحتم شي فلابد وان تكون
صفة التحتم ثابتة له قبل الاخبار فتحتمه ان كان بنفس هذا
الخبر دار وان كان بغيره تسلسل قال ابن التلمساني ويمكن
ان يجيب بان بعض الاخبار يراد بها الانشا فلا يشترط
كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها بل تثبت معه كقولك
طلقت وعتقت ووكلت وما اشبه ذلك واعترض ايضا
على الاستاذ بان من اقسام الامر والنهي الندب والكراهة
وليس فيهما تحتم فقد خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب
الامام الفخر الى مثل ما ذهب اليه الاستاذ من رد انواع
الكلام كلها الى الخبر الا انه رد الامر والنهي الى الاخبار
بحلول العقاب ورد عليه بان العفو من الله تعالى مامول
في حق غير الكافر مع تحقق الامر والنهي وبهذا بطل
على المعتزلة حد الواجب بذلك والقاضي يقول لو قدر
ورود الامر الجازم بدون الوعد والوعيد لتحقق الامر
وخالفه الامام الغزالي وما صار اليه القاضي هو الجاري

على

على قواعد اهل السنة فان الثواب من الله عندهم بمجرد
فضل والعقاب منه بمجرد عدل وتعلقهما بالامر والنهي
باخبار الله تعالى لانهما لا زمان لهما عقلا واعلم ان مسلة
الوحدة في الصفات تتعلق بها ابحاث قوية واشكالات
صعبة يضيق مجال النظر فيها الا ان يوفق الله تعالى وقد
تركنا التعرض لكثير منها خشية السامة وفيما ذكرناه من
ذلك كفاية وبالجملة فمباحث الصفات المعنوية والمعاني
متسعة جدا وهي من مزال الاقدام الا ان يثبتها الله تعالى
نسله جل وعلا ان يعرفنا به ولا يفتننا في ديننا بفضله
ص فصل ش هذا فصل الوحدانية وينبغي ان تقدم قبل
الشروع في شرح مسايله مقدمة في معنى الوحدة وفي اقسامها
فنقول اما معنى الوحدة فقال ناصر الدين البيضاوي في طوالعه
هي كون الشي بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم اصلا وللواحد
الاضافي وهو ما ينقسم لكن لا الى امور مستوية في الحقيقة
كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة من يد ورجل وراس
ونحوها فانها غير مستوية في الماهية ويخرج من التعريف

فما انقسم الى امور متساوية في الماهية كجماعة فقط من عسل
او ماء ونحوهما وقال الامام في الارشاد الواحد في اصطلاح
الاصوليين هو الشي الذي لا ينقسم فقوله في اصطلاح الاصوليين
احترز به من اصطلاح الفلاسفة فانه يطلق عندهم على امور
تعرف بما ياتي بعد في التقسيم وقوله هو الشي احترز به
من المعدوم لانه ليس بشي عند اهل السنة وقوله الذي
لا ينقسم احترازا من المنقسم كالجسم فانه يقبل القسمة فلا
يسمى واحدا في اصطلاح الاصوليين وان كان يسمى واحدا
في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة ولو قال الواحد هو الشي
لكان شديدا فان كل منقسم عندنا اشيا لا شي الا ان قوله الذي
لا ينقسم تحقيق للحقيقة ورفع للتجوز وقد اختلف في الوحدة
فقيل هي صفة سلبية فهي عبارة عن سلب الكثرة ونقل القاضي
وامام الحرمين انها صفة نفسية والتحقيق الاول واما
اقسام الوحدة فكثيرة الواحد الحقيقي والواحد بالشخص
والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفصل والواحد
بالعرض ثم الواحد بالشخص اما واحد بالاتصال او واحد
بالاجتماع ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط

ثم

ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول واما واحد بالموضوع
فهذه اقسام سبعة ووجه التقسيم اليها ان الواحد اما
ان يكون بحيث لا ينقسم بوجه من الوجوه اولا والاول
الواحد الحقيقي والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع حمله
على كثيرين من كزيد فهو الواحد بالشخص واما ان يكون
بحيث لا يمتنع حمله على كثيرين ولا بد ان يكون واحدا من
وجه كثيرا من وجه ويجب تغاير الوجهين لتنافيهما
فاذا كان ذلك فجهة الوحدة اما ان تكون نفس الماهية
لعروض الكثرة اوجزءا منها اوخارجا عنها والاول هو
الواحد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية والثاني
وهو جزء الماهية اما ان يعم حقيقتين فاكثر وهو الواحد
بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان او يختص بحقيقة
واحدة وهو الواحد بالفصل كاتحاد زيد وعمرو في الناطق
والثالث وهو الواحد بالعرض قسمان لانه اما ان تكون جهة
الاتحاد محمولة على المتعدد كاتحاد القطن والثلج في حمل
البياض عليهما ويسمى الواحد بالمحمول او تكون جهة الاتحاد
موضوعة له كاتحاد الضاحك والكاتب في وضع الانسان لهما

اي تحملان عليه ويسمى الواحد بالموضوع ثم الواحد بالشخص
القابل للقسمة اما ان تكون الاقسام التي تحصل بالقسمة
متشابهة بالاسم والحد وهو الواحد بالاتصال سواكان
قبوله للقسمة لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط
فانه يقبلها بواسطة المقدار او تكون الاقسام مختلفة
كالبدن المنقسم الى الاعضاء المختلفة وهو الواحد بالاجتماع
ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط واذا عرفت
هذا فاعلم ان المراد من كونه جل وعلا واحدا نفي قبوله الانقسام
ونفي نظير له في الالوهية وحاصله نفي الكمية المتصلة
والكمية المنفصلة وفي معنى نظير له تعالى في الالوهية نفي
شريك معه في جميع الممكنات فلا موثر في جميعها سواه فهو
الواحد في ذاته اي غير مولف من جزين فاكثر والواحد
في صفاته فلا مثل له ولا نظير والواحد في افعاله فلا شريك
له فيها ولا ضد ولا وزير وليست الوحدة ثابتة لذاته تعالى
بمعنى تناهيه في الدقة والصغر الى حد لا ينقسم والا لزم
ان يكون جوهرا فردا ولا بمعنى انه معنى من المعاني لان المعاني
لا تقبل الانقسام والا لزم ان يكون صفة غير قايم بنفسه
بل

محتاجا الى محل يقوم به وقد سبق استحالة ذلك في حقه تعالى
وبالجملة فالمقطوع به شهادة البراهين العقلية والقواطع
السمعية انه جل وعلا ذات قايم بنفسه اي مستغن عن المحل
والموثر لوجوب وجوده موصوفا بما لا يحاط به من صفات
الجمال والجلال ليس بصفة من الصفات ولا جرما تجري عليه
الحوادث والتغييرات ولا تمر عليه الازمنة ولا يتخصص بالجهات
لا يقبل اجتماعا ولا افتراقا ولا صغرا ولا كبرا لا مثل له ولا نظير
ولا ضد ولا وزير كل الممكنات مفتقرة اليه وهو الغني عن
جميعها في الازل وفيما لا يزال وهو على كل شي قدير كل ذلك
شهدت به البراهين المنتهية الى ضروريات العقول وطابق
فيها المعقول المنقول ثم عجزت العقول بعد عن الادراك وانقطع
تشوفها للخوض فيما خرج عن دايرة التوهمات والتخيلات
وقصارى امرها انها صارت من اجل اللمحة التي لحظت والرمزة
بها غايبة عن العوالم كلها وفيها تاهت وبها ولهت تنتظر من
وراء حجب الكبريا وارديته العز شوقا الى ما لا يكيف من جميل اللقا
وتتنسم من مواهب الزيادة لكشف الغطا ما تروح به على
القلب المحترق الاحشا وبما عظم الشوق بلطف نسيم المزيد

فتشطحت الذوات شطحا طارت به الروح عن سجن الجسد
واتصلت بما لا نهاية لزيادة نعيمه على طول الابد وللولي
القطب الجامع ابي مدين رضي الله تعالى عنه وعفي عنه وغفر له
في هذا المعنى

قل للذي ينهى عن الوجد اهله · اذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا
اذا اهتزت الارواح شوقا الى اللقا · ترقصت الاشباح يا جاهل المعنا
اما تنظر الطير المقفص يا فتى · اذا ذكر الاوطان حن الى المغنا
فغرج بالتغريد ما بفواده · فتضطرب الاعضا بالحس والمعنا
ويرقص في الاقفاص شوقا الى اللقا · فتهتز ارباب العقول اذا غنا
كذلك ارواح المحبين يا فتى · تهزهزها الاشواق للعالم الاسنا
انلزمها بالصبر وهي مشوقة · فهل يستطيع الصبر من شاهد المغنا
فيا حادي العشاق قم واحد قائما · وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا
وصن سرنا في سكرنا عن حسودنا · وان انكرت عيناك شيا فسامحنا
فانا اذا طبنا وطابت عقولنا · وخامرنا خمر الغرام تهتكنا
فلا تلم السكران في حال سكره · فقد رفع التكليف في سكرنا عنا

واسلم لنا فينا اذا عينناه · اذا غنيت الشوق فينا رغبا غنيتنا

اللهم انا نسيلك نعيما لا ينفذ وقرة عين لا تنقطع واسلك
لذة العيش بعد الممات والنظر الى وجهك الكريم والشوق

لغايبك في غير ضرا مضرم ولا فتنة مضلة اللهم زينا في الدنيا
والاخرة بزينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين وتوفنا
مسلمين ثابتين على السنة لا ذنب علينا ولا تباعه لاحد قبلنا
في الاخرة يا ارحم الراحمين ص ثم نقول يجب لهذا الصانع
ان يكون واحدا اذ لو كان معه ثان للزم عجزهما او عجز احدهما
عند الاختلاف وقهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق والواجب
مع استحالة ما علم امكانه لكل واحد باعتبار الانفراد ونفي
وجوب الوجود لكل واحد منهما للاستغنا بكل منهما عن كل
منهما فان لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز
وعاد الاول ش اعلم ان الكلام في هذا الفصل مرتب على
ثلاثة مطالب الاول اقامة البرهان على وحدة الذات
بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها الثاني نفي نظير له تعالى
او قسيم في الالوهية وفي معناه انفراده تعالى بايجاد جميع
الممكنات ذواتا كانت او افعالا وعدم اسناد التاثير لغيره
في شي من الممكنات الثالث وحدته تعالى بمعنى كمال القهر لجميع
الحوادث فلا مثل له منها كما انه لا ضد له فيها اما المطلب الاول
فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجسمية

والتركيب فانظره هناك واما برهان المطلب الثاني وهو
الذي نعرض له هنا فنقول الدليل على نفي شريك له تعالى
في الوهيته انه لو كان معه اله اخر لم تخل اما ان تختلفا
في الارادة على حكم التضاد او يتفقا والثاني بقسميه محال
فالمقدم مثله اما الملازمة فدليلها ما سبق من وجود عموم
تعلق ارادة الاله وقدرته وساير صفاته المتعلقة فلو كان
ثم الاهان لوجب تعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته بكل ممكن
ومهما التعلق بالفعل ارادتان لم تخل من الاتفاق عليه او التباين
اما بطلان التالي فببطلان طرفيه وهما الاختلاف والاتفاق
فوجه بطلان الطرف الاول وهو الاختلاف ان نقول لو اختلفا
في الفعل بان يريد احد وجود الجوهر ويريد الاخر عدمه
او يريد احدهما حركته والاخر تسكينه لزم عجزهما او عجز
احدهما مع زيادة مستحيلات سنذكرها وذلك لان نفوذ
ارادتيهما معا مستحيل لما يودي اليه من اجتماع النقيضين
او ما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمن الواحد موجودا معدوما
متحركا ساكنا وذلك لا يعقل فاذا لا بد من تعطل النفوذ لاحدى
الارادتين او كليهما فان تعطلتا معا لزم عجز الالهين لتعذر
الفعل

الفعل من كل واحد منهما ويلزم ايضا عليه خلو المحل عن
النقيضين وايضا فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما
وقدرته الا نفوذ ارادة الاخر وقدرته فاذا لم تنفذ الارادتان
لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما ان ثبت المانع او حصول
المنع من غير مانع ان لم يثبت المانع فهذه ثلاثة اوجه من
الاستحالة كلها تلزم تعطيل تقدير تعطل الارادتين واما
ان كانت ارادة احدهما خاصة هي المتعلقة فيستحيل من اوجه
احدها انه يلزم عليه عدم عموم تعلق ارادة الاله وقدرته
وقد سبق ان ذلك مستحيل واذا استحال لم يمكن ان يكون احد
الالهين اقدر من الاخر ثانيها انه يلزم عليه عجز من لم تنفذ
ارادته مع كونه الها والعجز عن نفوذ الارادة محال لما سياتي ثالثها
انه يلزم عليه عجز الاله الذي نفذت ارادته ايضا لانهما مثلان
فيجب لاحدهما ما يجب للاخر رابعها الترجيح لاحد المثلين
على مثله بصفة من غير مرجح فان فرض المرجح لزم حدوثهما
ونقلنا الكلام الى الثالث ولزم التسلسل واما بطلان الطرف
الثاني من التالي وهو الاتفاق فمن اوجه وذلك ان الاتفاق
اما ان يكون واجبا او جايزا ويلزم في الاتفاق الواجب

الا عجز الاله

بيان المثلين

ان يكون كل واحد منهما مقهورا غير مختار ان كان كل واحد
منهما لا يقدر على مخالفة الاخر وان كان احدهما يقدر عليها
دون الاخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها ونفي كونه مختارا
لان المختار هو الذي يتاتي منه الفعل والترك فاذا كان
اتفاقهما معا او احدهما واجبا لم يتاف من المجبور منهما ترك
ما اختار الاخر كيف وربك يخلق ما يشاء ويختار وايضا
يلزم من قهر احدهما قهر الاخر لانه مثله ويلزم الافتقار
الي المرجح في تخصيص احد المثلين بما لم يثبت لمثله ويلزم
ايضا في الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلا لان كل
واحد منهما اذا نظرنا اليه منفردا امكن ان يوجد كلا من الحركة
والسكون مثلا لانه اله لا حجر له فاذا فرضنا تعلق ارادة
احدهما بخصوص الحركة مثلا صار وقوع السكون الممكن من
الاخر مستحيلا وذلك قلب الحقائق وايضا كون المانع له تعلق
ارادة الاخر بضده يلزم منه انحجاب المانع حكم المنع لما لم
يقم به وذلك كله مستحيل ويلزم ايضا في الاتفاق عدم وجوب
الوجود لكل واحد منهما لان وجوب الوجود انما ثبت للاله
من حيث توقف وجود الحادث عليه لئلا يلزم التسلسل

او الدور

او الدور عند تقدير جواز وجوده فاذا قدرانتم الهين
لا ينفرد احدهما عن الاخر بشي بل هما متفقان ابدا لزم
عدم توقف الحوادث على خصوص كل واحد منهما فلا يتحقق
وجوب الوجود لكل واحد منهما او على تقدير عدمه تستغني
الحوادث عنه بصاحبه والا لم يتحقق وجوده وهذا معنى
قولي في العقيدة للاستغنا بكل منهما عن كل منهما اي للاستغنا
بكل منهما عن الخصوص فاذا قلت يكون وجوب الوجود
متحققا لاحدهما لا بعينه قلت فيثبت جواز الوجود لاحدهما
لا بعينه وتماثلهما يمنع من اختلافهما في الوجوب او الجواز
فان قلت يمنع ان الفعل يستغني باحدهما عن الاخر بل لا يوجد
الا بهما فوجودهما معا واجب قلت فيلزم ان يكون كل واحد
منهما جز اله لا الها فيقوم بكل واحد منهما جز العلم وجز القدرة
وجز الارادة الى غير ذلك مما لا يقول به عاقل واذا كان تركيب
الاله من جزين متصلين محالا فما بالك بتركيبه من جزين
منفصلين ويلزم ايضا من وجوب استغنا الحوادث بكل منهما
عن الاخر ان تكون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما غنية عن
كل واحد منهما وهو جمع بين متنافيين وهذا اللازم اقوى من

الذي قبله لان السابق قد يدعى فيه انه من باب التمسك
بعكس الدليل وان كنا نحن قد قررناه على وجه لا يرد عليه
بخلاف هذا وقوله فان لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما
لزم قبولهما العجز وعاد الاول هذا هو النوع الثاني من نوعي
الاتفاق وهو الاتفاق الجايز قد ذكر في وجه بطلانه انه
يلزم فيما لزم في الاختلاف من عجزهما او عجز احدهما يعني
مع ساير الاستحالات التي قدمنا ذكرها هناك ووجه ذلك ظاهر
لانه كلما كان الاتفاق جايزا كان الاختلاف جايزا لان جواز
احد المتقابلين يستلزم جواز الاخر لكن التالي باطل لما تقدم
من استحالة الاختلاف من اوجه فالمقدم وهو كون الاتفاق
جايزا محال وبعبارة اخرى ان تقول كل ما جاز اتفاقهما جاز
اختلافهما وكل ما جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز لان الاختلاف
ملزوم للعجز فالقابل للاختلاف قابل للعجز ضرورة اذ القابل
لملزوم الشي قابل للازمه فينتج اذا كل ما جاز اتفاقهما لزم
قبولهما العجز وهذا التقرير انسب للفظ العقيدة ص ويلزم
ايضا في الاتفاق مطلقا العجز لان الفعل الواحد يستحيل عليه
الانقسام بينما اتفقا فيلزم عجزهما او عجز احدهما كما في الاختلاف

والعجز

والعجز على الاله محال لانه يضاد القدرة فاذا كان قديما لزم انتفا
عدمه فيجب ان لا يقدر هذا الاله على شي دايما وان كان حادثا
فضده وهو القدرة قديمة يستحيل عدمها فلا يوجد العجز وايضا
فيستحيل اتصاف الاله بصفة حادثة ش يعني انه يلزم
في الا تفاق مطلقا اي سوا كان قدرة واجبا او جايزا من
التمانع الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف وذلك لانهما قد
يتوجه ارادتهما لما لا يقبل الانقسام من عرض او جوهر فرد
فلا يمكن حينيذ ان تنفذ فيه الارادة واحدة وقدرة واحدة
ويجب عدم النفوذ للارادة الاخرى والقدرة الاخرى واذا
كان ذلك فمن لم تنفذ فيه ارادته ولا قدرته لزم عجزه فان
فرض انه لم تنفذ فيه الارادتان لزم عجز الالهين ثم ذكر في
العقيدة برهان استحالة العجز على الاله وحاصله ان الاله لو
اتصف بالعجز لكان ذلك العجز اما قديما او حادثا ضرورة اذ كل
موجود منحصر في القسمين لكن كونه قديما محال لانه يودي الى
استحالة اتصاف الاله بالقدرة وقد عرفت وجوب كونه قادرا
وذلك لانه ان اتصف بها مع العجز لزم اجتماع الضدين وان
اتصف بها بعد العجز لزم انعدام ما ثبت قدمه وكذلك ايضا كون

العجز حادثا محال لانه اذا كان حادثا بضده وهو القدرة قدام
فان اتصف بالعجز مع وجود القدرة لزم اجتماع الضدين
والا لزم عدم القديم كما سبق وايضا فاتصاف الاله بالعجز
الحادث محال لما سبق من وجوب القدم لجميع صفات ذاته
واستحالة ان يتصف بصفة حادثة وايضا يستحيل ان يتصف
الاله بالعجز مطلقا لانه في حق كل حي نقص واتصاف الاله
بالنقايص محال عقلا ونقلا واستدل امام الحرمين وغيره
على استحالة اتصاف الاله بالعجز بانه لو كان عاجزا لكان عاجزا
بعجز قديم يعني لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث والعجز على
القديم محال لانه يستدعي معجوزا عنه والمعجوز عنه لا يكون
الا ممكنا ولا ممكن في الازل فلا عجز في الازل لا يقال ما ذكرتم
لازم عليكم في اثبات قدرته او قادريته ازلا فان اثبات القدرة
يستدعي مقدورا والمقدور لا يكون الا ممكنا ولا ممكن في
الازل فيلزم ان لا قدرة ولا قادرية في الازل لانا نقول معنى
القدرة صفة يتاتى بها ايقاع الفعل ولا يلزم من الوصف
بالقدرة وجود المقدور بها بل يتاتى ان يفعل بها حيث يمكن
الفعل والفعل ازلا محال فثبتت القدرة الازلية متعلقة

بعجز

بصحة الفعل فيما لا يزال فاما العجز فمعناه تعذر ما يحاول
ايجاده فلا يثبت بمعنى الصلاحية لان الصالح لا يعجز لا يكون
عاجزا في الحال بل قادرا فالعجز اذا لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية
ص فان قلت فلم لا يجوز ان ينقسم العالم بينهما قسمين فيكون
احدهما قادرا على احد القسمين والاخر على الاخر فلا يلزم التمانع
فالجواب انه قد تقرر قبل استحالة التناهي في مقدورات الاله
ومراداته فيستحيل هذا الفرض الذي ذكر في السوال وايضا
القسمان ان كانا معا في الجواهر لزم من تعلق القدرة ببعضها
تعلقها بالجميع للتماثل فيلزم التمانع وان كان احد القسمين
الجواهر والاخر الاعراض فذلك لا يعقل اذ القدرة على ايجاد
الجواهر لا تعقل بدون القدرة على اعراضها وكذلك العكس
للتلازم الذي بينهما ثم ذلك لا يدفع التمانع عند ما يريد احدهما
ان يوجد الجوهر والاخر لا يريد ان يوجد عرضه ش هذا السوال
ايراد على الملازمة التي ذكرنا اولا وهي قولنا في العقيدة اذ لو
كان معه ثان للزم عجزهما الى اخره ووجه الايراد ان يقال لا نسلم
انه يلزم من وجود اله ثان عجزهما او عجز احدهما لان ذلك انما يلزم
لو كان يجب ان تتعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته بمراد الاخر

ومقدوره فلم لا يجوز ان يكون احدهما قسيما للاخر بحيث ينقسم
العالم بينهما قسمين كل واحد ينفرد بقسم فلا تزاحم بينهما ولا
تمانع حتى يلزم عجزهما او عجز احدهما اجاب في العقيدة بوجهين
الاول ان التقسيم محال لما عرفت من وجوب تعلق ارادة الاله
وقدرته فاذا يجب تعلق ارادة كل منهما وقدرته بكل ممكن فيلزم
التمانع كما سبق الثاني ان احد النوعين التي تعلقت به ارادة
احدهما وقدرته ان كان مماثلا للنوع الاخر الذي هو مقدور
الاله الثاني ومراده كأن يكون النوعان معا من الجواهر لزم
عموم قدرة كل واحد منهما وارادته للنوعين ضرورة ان القادر
على احد المثلين قادر على مثله وان كان مخالفا له كان يكون احدهما
جواهر والاخر اعراضا فهو محال من وجهين احدهما ان الجواهر
والعرض لما لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر استحال تصور القدرة
على احدهما دون الاخر ثانيهما ان التمانع لا ينتفي بذلك على تقدير
تسليمه لانه من الجائز ان يريد احدهما وجود الجوهر والاخر يريد
عدم العرض وبالعكس ونفوذ الارادتين مستحيل فيلزم عجزهما
او عجز احدهما قلت ويصح ان نجاب ايضا عن هذا الايراد
بان اختصاص احد الالهين بنوع دون نظيره يلزم فيه التخصيص
من

من غير مخصص اذ ليس اختصاص احدهما بنوع باولى من اختصاص
الاخرية فان فرض ثم مخصص لهما بما اختصا به لزم حدوثهما
فان قلت لعل ذلك التخصيص باختيارهما قلت لو كان باختيارهما
لتاتى منهما تركه بان يتصرف كل واحد منهما في مقدور الاخر
ومراده لكن التالي باطل لما يلزم عليه من التمانع فالمقدم وهو
كون التخصيص باختيارهما باطل فتعين ان يكون التخصيص
امامن الغير فيلزم حدوثهما اولا فيلزم التخصيص بغير مخصص
وكلا الامرين محال واذا عرفت بطلان ان يكون معه تعالى
قسيم عرفت بطلان ما ذهبت اليه الثنوية القايلين بالهين
اثنين تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وشبهتهم في ذلك
انهم قالوا انا وجدنا في الموجودات الممكنة خيرا ونظاما وفسادا
واختلافا ووجدنا ان الفعل بالتضاد دليل على اختلاف الفاعل
بالتضاد فدل ان فاعل الخير غير فاعل الشر وقد سلكت المعتزلة
هذا المسلك حيث قالوا فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال
له شرير قالوا اما الشر ليس من فعل الله تعالى قال ابن التلمساني
اجاب المتكلمون بان الافعال تنسب الى الله تعالى من حيث تجددها
وافتقارها الى المخصص وذلك لا يختلف بكونه خيرا او شرا

فانهما امران اضافيان ليسا من صفات النفس الافعال
فان قبل الشخص المعين بشي واحد قد يكون شرا بالنسبة
الى اوليآبه وخيرا بالنسبة الى اعدابه واذا حقق ان الحسن
والقبيح يرجعان الى الشرع فمعنى الحسن هو المقول فيه افعلوه
ومعنى القبيح هو المقول فيه لا تفعلوه وذلك لا يتحقق الا بالنسبة
الى العباد فالافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة اذ معنى
الحسن ما للفاعله ان يفعله وما ورد الثنا على فاعله والافعال
كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك لان له تعالى ان يفعل كل ممكن
وهو المثني عليه بكل كمال واما قول المعتزلة فاعل الشر شرير
فليس بلازم فان اسماء الله تعالى توقيفيه ولله الاسماء الحسنى
والصفات العلى فيقال لله يا خالق كل شي ولا يقال يا خالق القردة
والخنازير ص ويصح اثبات هذا العقد وهو الوحدانية
بالدليل السمعي ومنعه بعض المحققين وهو راى لان ثبوت
الصانع لا يتحقق بد ونها ولا اثر للدليل السمعي في ثبوت الصانع
فكذا ما يتوقف عليه والله اعلم ش اعلم ان عقود التوحيد
على ثلاثة اقسام الاول ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالسمع
وهو كل ما يرجع الى وقوع جايز كالبعث وسوال الملكين في القبر

والصراط

والصراط والميزان والثواب والعقاب والجنة والنار ورويته
الله تعالى وغير ذلك مما لا تحصى كثرة لان غايته ما يدرك العقل
وحده من هذه الامور جوازها اما وقوعها فلا طريق له الا
السمع الثالث ما يصح الاستدلال عليه بالامرين اعني السمع والعقل
بحيث يستقل كل منهما بالدلالة عليه وهو ما ليس بوقوع جايز
ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره
وكلامه وكجواز تلك الامور التي اخبر الشرع بوقوعها وقد اختلف
في معرفة الوحدانية فقيل هي من هذا القسم الثالث فيصح الاسناد
فيها الى كل واحد من العقل والسمع بمعنى ان كل واحد منهما على
الانفراد تخرجه من وصف التقليد وقيل بل هي من القسم الاول
اذ لا يصح الاستدلال عليه الا بالعقل والحاصل انه لا خلاف في صحة
الاسناد الى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة
الاسناد فيها الى السمع وحده فقيل نعم وقيل لا والاول راي الامام من
امام الحرمين والامام الفخر والثاني راي بعض المحققين والبه
ميل شرف الدين بن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة
لما سنذكره قال في المعالم اعلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على
العلم بكون الاله واحد بلا جزم امكن اثبات الوحدانية بالدلايل

السمعية واذا ثبت هذا فنقول ان الكتب الالهية اطبقت
على التوحيد فوجب ان يكون التوحيد حقا قال ابن التلمساني
يعني بالتوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها وقوله
الكتب الالهية يعني الكتب المنزلة التي جاءت بها الرسل ولا
شك في اشتمالها على ذلك قال الله تعالى واسيل من ارسلنا من
قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون والمراد
بسوال الرسل سوال اتباعهم العالمين بذلك الموثوق بنقلهم وقال
تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا يوحى اليه انه لا اله الا انا
فاعبدون فالاخبار من الرسل باثبات الوحدانية لله تعالى
ثابت جزما والبحث في امكان الاستدلال به على منكري الوحدانية
وقد احتج على ذلك اعني الفخر بان العلم بصحة النبوة لا يتوقف
على العلم بذلك وتقريره ان يقال اذا حدث حادث ما واستحال
وجوده بدون اسناده الى واجب بذاته حي غني عالم قادر مريد
فقد اثبت وجوده فاذا اظهر رسول معجزة على انه رسول واثبت
تصديقه بتصديقه له فقد ثبت تصديقه فاذا اخبر بان
لا اله غيره ولا خالق سواه فقد ثبت بتصديقه له الوحدانية
وهذه المقالة تنقل عن ابي هشام ويرد عليها انا لا نسلم ان
العلم

العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك وبيانه ان القايل انه رسول اذا ادعى الرسالة واقام الخارق على صدقه فلا يدل وجود الخارق على صدقه مالم يتحقق ان هذا الفعل الذي جا به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله مطابقا للتحدي به وسواله نازلا منزلة قوله صدقت فاذا لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا نعلم انه فعله ولا يتم ذلك الا بعد اثبات ان هذا الخارق كاحياء الموتى مثلا لا يفعله غير الله عز وجل وذلك يتوقف على اثبات الوحدانية نعم اي القران مرشدة الى وجه الاستدلال العقلي على الوحدانية كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقال تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض والاية الاولى كاشفة لوجه الاستدلال على ابطال الهين عامي القدرة والعلم وساير الصفات لما يفضي اليه من الفساد والتمانع المانع من وقوع الممكنات والاية الثانية مرشدة الى ابطال قول من يدعي فاعلين يقدر كل واحد منهما على غير ما يقدر عليه الاخر كما قالت الثنوية بتمييز فاعل الخير عن فاعل الشر فان كل واحد منهما يذهب بما خلق ويلزم علو كل واحد منهما على الاخر لاستغنائه عنه بما يفعله الاخر فيكون غالبا عليه بذلك والاله يعلو ولا يعلا قال ولا يعرف واحد من العقلا يثبت فاعلين

على النعت الاول بل كل من اثبت فاعلا غير الله عز وجل فلم يثبت
له عموم التاثير انتهى كلام ابن التلمساني فانت ترى كيف مال
الى عدم الاكتفا بالسمع في معرفة الوحدانية بما اورده من الحجة
على ذلك والى قريب منها اشرت في العقيدة بقولي لان ثبوت
الصانع لا يتحقق بدونها الى اخره يعني ان ثبوت الصانع على سبيل
التعيين بفعل من الافعال لا يتحقق بدون الوحدانية
اذ على تقدير عدمها لا يدري في كل من فعله ومن جملة ذلك الخارق
الذي ظهر على يد الرسول فانه لا يدري على تقدير عدم معرفة
الوحدانية من المرسل الذي خلق ذلك الخارق على يد الرسول
ليصدقه به فصار ثبوت الصانع المرسل مجهولا فكيف يعرف
من هو رسوله وقد عرفت ان الرسول لم يعرف الا من قبل مرسله
المعلوم بخلق افعال على صفة مخصوصة تدل على ذلك فاذا كان
المرسل مجهولا انما يعرف من قبل الرسول لزم الدور ضرورة وقد
اعترض بعض المعاصرين في شرح له على العقيدة المنسوبة
لابن الحاجب هذه الحجة التي اعتمدها شرف الدين التلمساني
واشرنا اليها في عقيدتنا بما نصه بعد حكاية ايراد شرف الدين
قد يقال في جوابه ان دلالة الخارق على صدق من تحدى به

عقليته

عقلية على احد القولين واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف المدلول
عنها والا انقلب الدليل شبهة او نقول سلمنا توقفه على ثبوت
الوحدانية لكن لم لا يكون ظهور الخارق دليلا على الصدق
وعلى ثبوت الوحدانية معا فالدور اللازم غير ممتنع لانه
دور معية والبرهان انما قام على استحالة دون التقدم انتهى
قلت ولا يخفى ضعف جوابيه معا في غاية اما الاول وهو
التمسك بقول الاستاذ في ان دلالة المعجزة عقلية فلا يتم له ذلك
الا لو لم يكن الخارق فعلا لله تعالى ركنا من الدليل اما اذا
كان ركنا فيه وهو لا يتحقق الا بمعرفة الوحدانية لم يصح ما ذكر
وظاهر انه ركن على كل قول في وجه دلالة المعجزة اذ معنى كون
دلالتها عقلية عند من قال به ان خلق الله تعالى الخارق على وفق
دعواه وتحديه مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على
ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت
المعين والمحل على ارادته تعالى لذلك بالضرورة هكذا قرره
الائمة رضي الله عنهم على ما يأتي فيه من البحث في موضعه ان
شاء الله تعالى فانت ترى كيف جعلوا خلق الله تعالى للفعل جزءا
من الدليل وذلك لا يتم الا بمعرفة الوحدانية له جل وعلا ونفي

ان يكون له شريك في ملكه وهو ظاهر لانه لو جوزان ثم من شاركه
تعالى في اختراع الكائنات لم يتحقق حينئذ كون الخارق
فعله تعالى حتى يدلنا ان الله تعالى اراد بايجاده تصديق
نبيه ولهذا قال الامام الفخر في المعالم ان المنكرين للنبوة
طعنوا في المعجزة من ثلاثة اوجه احدها قالوا لم قلتم ان
هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقه فانظر الى الطعن بهذا الوجه
كيف هو صريح في ان يكون الخارق فعلا لله تعالى ركن في
دلالة المعجزة واثباته متوقف على معرفة الوحدانية فوجب
توقف معرفة النبوة على الوحدانية اما صراحة تو قفها على دلالة
المعجزة المتوقفة عليها فقد صرح المقترح في شرح الارشاد
بان كون الفعل مخلوقا لله تعالى ركن في المعجزة لانه قال في فصل
النبوة وما اوتي احد من منكري النبوات في جحد دلالة المعجزات
الا من وجه الجهل باركانها فقد يجهل ان الخارق للعادة فعل
الله تعالى ثم قال وقد يعتقد انه ليس خارق للعادة وانه مما
يجوز التوصل اليه بالحيل والغوص في العلوم فامامن هدي
لمسالك الحق وعرفت ان الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى وهو
عالم بدعوى المتحدي وانه لا يتوصل اليه بالحيل وانه خارق للعادة

فعله

فعله الله تعالى على وفق دعوى النبي اجابة له لم يستريب
في حصول العلم ولا يختص ذلك بسورة ولا يفتقر في دلالته
الى مثال يضرب في الشاهد انتهى وبالجملة فمثال الغلط في
جواب صاحبنا عن ايراد شرف الدين جعل بعض الدليل على
الا نواد دليلا مستقلا واما جوابه الثاني ففاسد من اربعة
اوجه الاول ان دعواه كون الخارق يدل على ثبوت الوحدانية
غير صحيح بل الذي يدل عليه التمانع الملزوم لعجز الهين او احدهما
وغاية ما تحاول فيه ان يقال التمانع لازم لتعدد الاله وعجز
الالهين لازما للتمانع اذ عجز احدهما يوجب عجز الاخر لتماثلهما
ثم يلزم من عجز الالهين عدم وقوع هذا الخارق لاستحالة ان يفعل
من ليس بقادر على الفعل وقد عرفت ان اللازم لازم فاذا كلما
تعدد الاله لزم ان لا يقع هذا الخارق بل ولا غيره من سائر الحوادث
لكن التالي باطل بمشاهدة وقوع هذا الخارق فالمقدم وهو تعدد
الاله باطل فالخارق على هذا انما يستدل به على احدى مقدمتي الوحدانية
وهي الاستثنائية لانه دليل على الوحدانية مستقل الثاني موافقته
على ان دليل الوحدانية والصدق مع الخارق تسليم منه ان دليل
الوحدانية عقلي اذ ليست دلالة الخارق عليها سمعية بالقطع

كيف وهو في محاولة تصحيح الاستدلال عليها بالسمع وصار في
هذا الجواب نظير من اعتقد انه يبني شيا وهو في الحقيقة
يهدمه الثالث قوله ان ظهور الخارق يدل على الصدق
وعلى ثبوت الوحدانية معا ان اراد انه يدل عليهما من وجه
واحد فلا يخفى فساده ويلزم منه ان كل من فهم وجه دلالة
المعجزة على النبوة فهم منه ثبوت الوحدانيه وبالعكس وهو
واضح البطلان وان اراد مع اختلاف الوجه بطلت المعية التي
ذكرها لانهما حينيذ نظيران وقد تحقق ان كل نظرين فيهما
ضدان لا يجتمعان فالدور اللازم هنا اذا لا يكون الا دور
تقدم لا دور معية كما اعتقد الرابع ان دور المعية الذي
اعتقده فيما بين الصدق وثبوت الوحدانية لا يدفع على
تقدير تسليمه دور التقدم اللازم في الاستدلال على الوحدانية
بدليل السمع بل هو يحققه وذلك ان ثبوت الوحدانية اذا كان
لا يتاخر عن معرفة صدق النبي للدور المعني الذي بينهما على ما ذكر
وجب ان يتقدم على ما يتقدم عليه الصدق والصدق متقدم
على ثبوت دليل السمع المتقدم على ما يستفاد منه فيجب ان
يكون ثبوت الوحدانية كذلك متقدما على دليل السمع بحيث

لا يثبت

لا يثبت الاستدلال بدليل سمعي الا بعد معرفة الوحدانية
ضرورة ان الاستدلال بالدليل السمعي متاخر عن الصدق
والموقوف على ثبوت الوحدانية وقف معية فلو استدل على
ثبوت الوحدانية بدليل السمع لكانت الوحدانية متوقفة
على الدليل متاخرة عنه ضرورة تاخر معرفة المدلول عن معرفة
دليله لكنه هو ايضا متوقف عليها متاخر ضرورة تاخره عن
دليله الذي لا يحصل الا مع معرفة الوحدانية وهو الصدق ولما
سلمه المعترض من توقفه عليها وقف معية فقد لزم من الاستدلال
على الوحدانية بدليل السمع الدور المستحيل وهو دور
التقدم ضرورة وان سلم له دور المعية فيما ذكروا والله اعلم
وبالله التوفيق سبحانه ص ويصح ان يستدل على الوحدانية
بما تقدم من وحدة الصفات فنقول يلزم من تعدد الاله وجود
ملا نهاية له عددا ان تعدد بعدد الممكنات اولا احتياج الى
المخصص ان وقف دون ذلك وكلاهما محال ش هذا دليل اخر
على الوحدانية وقد تقدم نظيره في الاستدلال على وحدة
الصفات وبيانه ان نقول لو تعدد الاله لم تخل اما ان يتعدد
بعدد الممكنات اولا والملازمة ظاهرة والقسم الاول من قسمي

الثاني محال لما فيه من وجود ما لا نهاية له لعدده والقسم
الثاني محال لما يلزم من الجواز والحدوث لتلك الالهية لافتقار
وجودها على عددها المخصوص دون غيره من الاعداد المتساوية
عقلا بالنسبة اليها الى فاعل مختار والا لزم ترجيح احد
المتساويين بلا ترجيح لا يقال يلزم مثله في الواحد لان وجوده
على ذلك دون تعدد يفتقر الى مخصص لانا نقول قام البرهان
على ان الاله واجب الوجود ولا يتحقق الوجود دون ذات
واحدة فوجبت الذات الواحدة لذلك اما الزايد فمستغنى
عنه فنسبة الاعداد فيه مستوية فلو جاز عدد منها لجاز
غيره ولا يمكن وجود جميعها لعدم تناهيها وتخصيص جايز
منها بالوجود بدلا عن غيره مفتقر الى فاعل مختار فان قلت
ما المانع ان يقال بجواز تعدد الاله بتعدد الممكنات ولا يلزم
منه وجود ما لا نهاية له لانا نقول المراد بالممكنات ما سبق
قضا الاله بانه يوجد لا كل ما يعرضه العقل من الممكنات وان كان
لا يوجد اصلا قلت يلزم قصر عدد الاله وقدرهم وارادتهم
على ما يوجد دون ما لا يوجد منها انقلاب الحقايق وهو عود
الممكنات التي لا توجد مستحيلة اذ لا يصح الحكم بامكان وجود

مع

مع الحكم باستحالة وجود مانعة على ان ما يوجد من الممكنات
لا نهاية له ايضا اعني باعتبار عدم الانقطاع الا ان يجمعها
في الوجود الاجتماع ولا شك ان هذا النوع من عدم النهاية
ممكن عقلا موجود شرعا بدليل نعيم اهل الجنة وعذاب اهل
النار فيلزم اذا وجد لكل واحد منهما اله ان يدخل في الوجود
من عدد الالهة ما لا نهاية له وعدم النهاية اللازم في الالهة
هو النوع المستحيل منه لانه يجب ان يكون بحسب الاجتماع
لا بحسب عدم الانقطاع كما في الممكنات المذكورة لوجوب
قدم الاله فكيف يستحيل ان يتناهض في هذا الفرض بعض الالهة
على بعض وبالله التوفيق ص وبهذا الدليل بعينه اعني دليل
التمانع يستدل انه تعالى هو الموجد لافعال العباد ولا تاثير
لقدرتهم الحادثة فيها بل هي موجودة مقارنة لها ش يعني
ان الدليل على رد مذهب القدرية القايلين بان القدرة الحادثة
للعباد هي المؤثرة في افعالهم على وفق اختيارهم ولا تاثير للقدرة
القديمة اصلا في تلك الافعال الاختيارية ولا جريان لها على وفق
ارادته جل وعلا تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو دليل التمانع السابق
ووجه ان اللازم فيه في تعدد الالهة ثبوت العجز للاله عند عدم

نفوذ ارادته وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية فانهم جعلوا
تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل مانعة من تعلق قدرة الله
تعالى وارادته بذلك الفعل مع القطع بان ذلك الفعل من جملة
الممكنات التي قدم البرهان القطعي على وجوب تعلق قدرة
الله تعالى وارادته بوصف العموم بجميعها فصار اذا هذا الفعل
قد توجهت نحوه قدرة العبد وقدرة مولانا جل وعلا وارادة
العبد وارادة مولانا سبحانه وتعالى لما عرفت من عموم تعلق
هذه وانما هو ضعف القدرتين وضعف الارادتين وهما قدرة
العبد الفقير الحقير وارادته وهل هذا القول الشنيع الا قول
باثبات الشريك له تعالى ورسم له بنقيصة العجز وغلبة الغير
له واذا كان عجز الاله بتقدير نفوذ ارادة اله اخر مماثله قادحا
في الوهيته وموجب لنقصه وعدم ذاته فكيف بعجزه لنفوذ
قدرة عبده وارادته ولا ينفعهم ما يتخيلون عليه من عدم لزوم
عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي اوجده عبده فالوا لانه تعالى
قادر ان يوجد ذلك الفعل بان يسلب عبده القدرة عليه
والارادة له ويلجيه الى الفعل كما يفعل بالمرتعش ونحوه لانا نقول
عجز الاله وكونه مغلوبا على ايجاد ممكن ما مستحيل وهذا الجواب
منهم

منهم اقتضى انه تعالى لا يتمكن من ايجاد فعل العبد الا عند عدم
قدرة العبد وارادته اما مع وجودهما فان ذلك الفعل الممكن
يتعاصى عليه ولا يتمكن من ايجاده وتغلبه عليه قدرة العبد وارادته
فما اشبه ضلالهم هذا بمن يصف انسانا بقوة عظيمة لا يغلبه
معها احد ولذلك الانسان عبيد ويقول ان ذلك السيد القوي
في غاية لا يغلب واحدا من اوليك العبيد الا اذا احتال عليه بان
يسلبه اسباب القوة من الاكل ونحوه حتى لا يكون للعبد قوة اصلا
اما اذا امكنه من الاتصاف بقدرة وان كانت اضعف بكثير من
قدرته لم تقدر ان يفعل معه فعلا تتوجه اليه قدرة ذلك العبد
وارادته وصارت قدرة ذلك العبد وارادته يغلبان قدرة سيده
الموصوف بغاية القوة هذا نظير ما تخيلوه من الجواب فنعوذ بالله
من الخذلان وان تلعب بعقولنا التوهمات والشيطان على ان جوابهم
المذكور لا يستقيم على اصلهم الفاسد من وجوب مراعاة الصلاح والاصلح
عليه تعالى وانه يستحيل في حقه تعالى ان يسلب العبد القدرة التي
خلق له لعد ان كلفه بل يجب ان يمده بما تتيسر به عليه الافعال
واذا عرفت هذا عرفت ان الصواب ما قاله اهل السنة ودل عليه
ظاهر الكتاب والحديث واجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع

من ان الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكل ممكن يبرز الى الوجود
ذاتا كان او قولا لها او فعلا لا يشاركه تعالى في ملكه جميع الممكنات
شي اي شي كان وان التاثير وايجاد الممكنات خاصية من خواصه
تعالى يستحيل ثبوتها لغيره قال الله تعالى انا كل شي خلقناه بقدر
وقال والله خلقكم وما تعملون الى غير ذلك من الظواهر التي لا تحصر
وما نقل عن امام الحرمين من ان له قولا بان القدرة الحادثة توثر
في الافعال لكن لا على سبيل الاستقلال كما تقول القدرية بل على اقدار
قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب عنه لا يصلح القول به ولا تقليده
في ذلك ان صح عنه لفساده قطعا وعدم جريه على السنة نقلا
وعقلا لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان يكون
من صفة نفسها ايجاد الفعل الذي يتعلق به اولا فان كان الاول
لزم عند تعلقها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان لم توثر في الفعل
وكان الموجد له هو الله تعالى او غلبتها لقدرته تعالى ان كانت
هي التي اثرت في الفعل وفرضنا ان الله تعالى اراد ان يوجد
ذلك الفعل بقدرته وكلا الامرين محال ولا يدفع محذور ما لزم
من العجز والغلبة في الثاني قولـه ان تاثيرها انما هو على
وفق ارادته تعالى لان التاثير اذا قرر انه صفة نفسية للقدرة

الحادثة

الحادثة لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها على شي اصلا وان كان
الثاني وهو ان التاثير ليس صفة نفسية للقدرة الحادثة
لزم ان تفتقر الى معنى يقوم بها ويوجب لها التاثير وينتقل
حينئذ الكلام الى ذلك المعنى الذي اوجب لها التاثير هل ذلك
ايضا من صفة نفسه او لمعنى قام به ويلزم التسلسل وقيام
المعنى بالمعنى وكذا ايضا لا تخفى فساد ما نقل عن القاضي والاستاد
ان القدرة تؤثر في احص وصف الفعل لا في وجوده الا ان
القاضي يقول ان احص وصف الفعل حال والاستاد ينفي
الاحوال ويقول ان احص وصف الفعل وجه اعتبار ٥
واختار الشهرستاني مذهب القاضي وفرق بين وجهي الاختراع
والكسب بان الحركة من حيث هي حركة تنتسب الى فعل الله تعالى
ايجادا واختراعا ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها
وانه لا يفعل في ذاته ولا يتصف بها اتصاف قيام فلا تضاف
اليه من العبد من حيث خصوصها فيقال اوجدها واحدثها
ولا يقال انه متحرك بها وتنسب الى العبد من حيث خصوصها
وهو كون تلك الصفة صلاة او غصبا او سرقة ولا تاثير لقدرة
العبد الا في ذلك الوجه ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه

وذاته تحل فعله وكسبه وتكون صفة له فيقال انه متحرك وساكن
ومصل وغاصب وان اتصل به امر فوقع على موافقته سمي
طاعة وعبادة وان اتصل به نهي فوقع على خلافه سمي معصية
وجريمة وذلك الوجه هو المكلف به وهو الذي توجه الخطاب
به فقيل صل ولا تسرق ولا تغصب وهو المقابل للثواب والمدح
والذم لا من حيث انه موجود فان ذلك الوجه لا يختلف به الافعال
قال وهذا اعدل من قول المعتزلة فانهم اثبتوا الاشيا على حقايقها
في العدم والفاعل لا يفعل فيها غير الوجود عندهم وهي حال
لا يختلف معقولها باختلاف الحقايق والتكليف لم يتوجه
بطلب تلك الحال بالخصوصيات وباعتبارها حسنت الافعال
وقبحت وعلى تلك الخصوصية ورد المدح والذم فما توجه به
التكليف غير مقدور للعبد عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه
به التكليف بخلاف ما ذهب اليه القاضي فكان ما صار اليه
مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا قال شرف الدين وما
ذكروه وان كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة وعن الزام
التكليف بالمحال بتقدير ان لا يكون لقدرة العبد تاثير البتة
كما صار اليه الاشعري ومن وافقه حيث قالوا الاشعرية ان
حاصل

حاصل التكليف يكون على هذا التقدير افعل لا فعل له وأفعل
ما انا فاعله الا انه ضعيف فان معتمد القاضي واصحابه
في نسب ساير الممكنات الى الله تعالى امكانها فليس تخصيص
بعضها با ولى من بعض وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد فان
هذا الوجه اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا وجب اضافته
الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكنا امتنع نسبته الى قدرة
ما وما فروا عنه من الجبر لازم لهم لان تلك الحال لا يتصور القصد
الى ايجادها على حيالها فلا يتاتى من العبد فعلها ما لم يفعل الله
تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على
زعمهم فكان الجبر لازما لهم وهذا على الاستاذ اشد الزاما فان
الوجه والاعتبارات تكون في الفعل فكيف يصح توجه القصد
الى فعل ما ليس له وجود في الخارج انتهى قلت والحاصل
ان الاقوال في هذه المسيلة خمسة قول الاشعري ومن تابعه
وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة واجمع عليه سلف الامة
ان قدرة العبد لا تاثير لها البته وانما هي مقارنة لمقدورها
فقط والثاني وهو القول الذي حكي عن الامام ان القدرة الحادثة
تؤثر في وجود الفعل على اقدار قدرها الله تعالى والثالث قول

القاضي ومن تابعه انها تؤثر في اخص وصف الفعل لا في وجوده
والرابع مذهب الجبرية انه لا قدرة اصلا وانما المخلوق
للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون مثلا ولا زيادة عليه
اصلا وساووا بين المضطر كالمرتعش وبين المختار والخامس
مذهب القدرية مجوس هذه الامة ان القدرة الحادثة
تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال وهذه الاقوال
كلها باطلة ما عدا الاول واياه اعتمدت في هذه العقيدة وهو
الحق الذي لا شك فيه وانا اعجب من القول الذي نقل عن
الامام كيف يصح ان يقوله مع ما اكثر في الارشاد وغيره
من الادلة لتصحيح المذهب الحق وهو مذهب الاشعري
وما لغته في التكفير والتضليل لمن يعتقد ان للقدرة الحادثة
تاثيرا ما وكذلك ما نقل عن القاضي والاستاذ مع ما لهما
في تواليفهما مما يضاده وبالجملة فالذي اقطع به من غير
تردد تنزه هولاء الايمة عما نقل عنهم ولعل ذلك انما صدر
عنهم في مناظرة جدلية لافحام خصم فوثبت منا فرته للحق
فاحتالوا لسرقته الى الحق بتدريج ولهذا قال المشايخ لا ينقل
عن العالم فيجعل مذهبا له ما يصدر عنه على سبيل البحث وقد
تار

قال الشريف في شرح الاسرار العقلية نحو هذا قال ما ينسب
للقاضي والاستاد يعني من كون القدرة الحادثة تؤثر في
الحال انما صدر ذلك منهما على وجه المناظرة للخصوم والا
فحاشا القاضي والاستاد ان يعتقدا اثرا لغير القدرة القديمة
كيف وقد نقلا الاجماع في مواضع من كتبه على كفر من نسب
الاختراع لغير الله تعالى ونقل ايضا اجماع الامة على كفر من
لم يقل بعموم صفات الباري تعالى قلت واذا قال هذا في مقالة
القاضي والاستاد مع خفتهما بالنسبة الى ما نقل عن امام الحرمين
فكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الامام مما لا يرضى
ان يقولها من هو ادنى منه علما ودينا بمراتب كثيرة ولقد
ابتلينا باقوال باطلة تنسب لايمة السنة والله تعالى يعلم
هل صدرت منهم ام لا وعلى تقدير صدورها فعلى اي وجه
صدرت وهو سبحانه حسيب من ينقل مثل هذه الاقوال الفاسدة
على وجه يتراخى في بيان فسادها او دفعها عمن لا يليق به
ان امكنه ذلك وبالله التوفيق ص وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة
لما نجده من الفرق الضروري بين حركة الاضطرار وحركة
الاختيار ش اما مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها فممنوع

الذي عليه امام الحرمين ونص عليه كثير من ايمة السنة
وهذا الحكم ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة بل من حيث
انها عرض ومن احكام العرض انعدامه عقيب زمن وجوده
واستحالة بقايه زمنين واذا ثبت استحالة بقايها لزم
من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت لعدمت حال وجود
المقدور فيكون مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال
وتقرير ذلك انه اذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها
وهو العجز فيلزم كونه مقدورا حال وجود العجز والعجز يستدعي
معجوزا عنه فيقع الشي في حال وقوعه مقدورا معجوزا عنه
وذلك محال قال المقترح وهذا عندي فيه نظر من حيث ان
امتناع التقدم اذا لم يكن ماخوذا الا من حيث استحالة بقايها
فالقدرة في التحقيق ليست علة لوجود المقدور ولا موثرة
فيه فاذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها
قبل وقوع المقدور وتعدم ويوجد مثلها فالمقارنة متعلقة
والسابقة ويصح ان يقال كانت تلك القدرة متعلقة به
قبل عدمها ثم انتفت فانتفى تعلقها ووجد مثلها وهذا كما
لو علم انسان وجود زيد غدا وقت طلوع الفجر مثلا بانبا
صادق

صادق ثم قدرنا تجدد علمه بوجوده في الوقت المعلوم الى
حالة وجود المعلوم في الوقت الذي اخبر عنه فان المقارن
متعلق بالوجود والسابق متعلق بالوجود في الزمان المخصوص
فالمعلوم متعلق لهما واحدهما متقدم والاخر متاخر ولو قدر
وجود ضد العلم من ذهول او غفلة او جهل او شك حال وجود
المعلوم لكان مجهولا بما قارنه وقد كان متعلقا لما سبق من
العلم فان نظر الى انه غير متعلق للعلم السابق في حال الوجود فكذلك
المقدور ليس متعلقا للقدرة السابقة في حالة الوجود ولا يمنع
من هذا تقدم وجودها لا سيما على قول من يرى انها لا تؤثر وانما
تتعلق بالمقدور تعلقا لا على وجه التاثير كما نقول في تعلق العلم
بالمعلوم فاي شي يمنع من تعلق القدرة حتى ان الانسان يحس
من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يديه في حال رعشته وبين
يديه في حال سلامته وما ذاك الا انه وجد قبل الفعل صفة
متعلقة به واذا صح ان اللون تتجدد امثاله فالقدرة ايضا تتجدد
امثالها الى حالة وجود القدرة فتاملوا ذلك في حكم الله تعالى
انتهى قولـــه لما نجد من الفرق الضروري الى اخره هذا دليل
على وجود القدرة الحادثة وان كانت لا تؤثر ردا على الجبرية

القايلين بنفيها وان الوجود المقدور فقط لا انه دليل على
مقارنة تلك القدرة للمقدور فانا لم نتعرض في التعليقة
لدليلها ودليلها ما قدمناه قبل وذكرنا ما المقترح فيه من النظر
والنفس اميل الى ما ذكره المقترح والله اعلم وتقرير الدليل
الذي اشرنا اليه باثبات القدرة الحادثة انا نعرض حركتين
متحدتين في الجهة والحيز الا ان احدهما ضرورية والاخرى
مكتسبة فلا شك انا نجد تفرقة ضرورية بين هاتين
الحركتين ويبطل رجوع التفرقة الى نفس الحركتين لتماثلهما
والى ذات المتحرك لان مفعولهما في الحالين واحد فتعين ان
ترجع التفرقة الى صفة زايدة في المتحرك ثم يبطل رجوعها
الى حال لان الحال لا يطرأ بعودها على الجوهر لان الحال لا يصح
ان يفعل على حيلها والا لزم ان تتميز بحال اخرى يقوم بها
ثم حالها كذلك ويلزم التسلسل ويبطل رجوعها الى صحة البنية
لانها غير مفقودة في حال حركة الاضرار وهي حال كونه غير
محركا بيده مع وجدان التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة
عرضا ثم لا تخلوا اما ان تكون مما يشترط في ثبوت الحيوة او لا
والثاني باطل لانه لا تعلق له بالحركة كالالوان والطعام والروايح

لانه مشترك بين الحركتين والمشترك بين شيئين لا يفرق
به بينهما فتعين الاول وهو ما يشترط في ثبوت الحيوة ثم يبطل
كونه علما او حيوة او كلاما لوجود الكل مع ثبوت الحركتين
ونفيهما ويبطل كونه ارادة كوجود التفرقة بين الحركتين حال
الذهول فتعين ان يكون عرضا له نسبة وتعلق ما بالحركة
وهو الذي سميناه قدرة وان اختلفنا نحن والمعتزلة في انها
من الصفة المؤثرة ام لا مع الاتفاق على انها من الصفات
المتعلقة وتعبيرنا في اصل العقيدة بحركة الاختيار معناه
الحركة التي من شانها ان يتعلق بها الاختيار ولان الفعل
المكتسب قد يقع بغير اختيار وذلك حيث يقع مع الذهول
او الغفلة ومع ذلك تحصل الفرق بينه وبين حركة الاضطرار
ولهذا لو عبر في الحركة الثانية بحركة الاكتساب بدلا عن حركة
الاختيار لكان احسن وعبارتنا في العقيدة هي عبارة امام
الحرمين في الارشاد وانتقدها عليه المقترح بما اشرنا اليه
وجوابه ان المراد ما فسرنا به قبل وايضا فالرد على الجبرية حاصل
بكل تفسير فانهم ادعوا عدم الفرق بين الافعال عموما فيناقضه
حصول الفرق بين بعضها خصوصا لان الكلية السالبة تناقضها

جزئية موجبة والله اعلم ص وعن تعلق هذه القدرة الحادثة
بالمقدور مقارنة من غير تاثير عبر اهل السنة رضي الله عنهم
بالكسب وهو متعلق التكليف الشرعي وامارة على الثواب
والعقاب ومن هنا كان بدعة ومذهب القدرية وهو كون
العبد يخترع افعاله على وفق مراده بالقدرة التي خلق الله
تعالى له لما علمت من دليل الوحدانية واستحالة شريك مع الله
تعالى بابه كان ش هذا التفسير للكسب الذي قال به اهل
السنة رضي الله عنهم وهو درجة وسطى بين مذهب الجبرية
والقدريه وكثيرا ما يتوهم من لا علم له عنده ان معنى الكسب
كون القدرة الحادثة لها تاثير ما وهذا التاثير الذي يفسر به
الجاهل معنى الكسب ان اراد ان القدرة الحادثة تؤثر في حال
الفعل كما يحكي القاضي والاستاد فقد تقدم فساد هذا القول
وعدم جريانه على السنة وتقدم انكار الشريف شارح الاسرار
العقلية صدور هذا القول من القاضي والاستاد وان اراد انها
تؤثر في وجود المقدور لكن بمشيئة الله تعالى لا على الاستقلال
كما يحكي عن امام الحرمين في احراسه فقد تقدم ايضا فساد هذا
القول وتشعبه من مذهب القدرية مجوس هذه الامة والظن
بالامام

بالامام رضي الله تعالى عنه انه لا يرضى بمثل هذا القول وعلى
تقدير ان يكون صدر منه فلا حول ولا قوة الا بالله فزلة العالم
لا يجوز ان يقلد فيها في الفروع فكيف بالعقائد واصول الدين
فان اراد ان القدرة الحادثة خلقها الله تعالى للعبد وملكه له
ان يفعل المقدور بها كيف شا على سبيل الاستقلال فهذا عين
مذهب القدرية مجوس هذه الامة وانما مراد اهل السنة بالكسب
ما اشرت اليه من اصل العقيدة فقولي عن تعلق يتعلق بعبد
وانما قدمت هذا المجرور على عامله لافادة الحصر اي لا معنى للكسب
الا هذا لا ان معناه ان للقدرة الحادثة تاثيرا ما كما تعتقده
الجهلة الضالون في معنى الكسب الذي هو مذهب اهل السنة
وقولي وهو متعلق التكليف الشرعي اي الكسب وهو وجود
المقدور مع القدرة الحادثة اي هو الذي كلف به الشرع بما
كلف به لان وقوع ذلك المقدور عاريا عن القدرة الحادثة كحركة
الارتعاش مثلا قد تفضل سبحانه باسقاط التكليف به نفيا
واثباتا ولو عكس سبحانه التكليف او كلف بالجميع لكان حسنا
اذ لا تاثير لقدرة المكلف في الجميع وانما تلك الافعال المخلوقة
لله تعالى نصبها الشرع عند اقترانها باعراض حادثة كالقدرة

والارادة امارة على الثواب والعقاب فبالوجه الذي صح
بعض وجعل افعاله سبحانه عند اقترانه بفعل له اخر
امارة له على ما شاء من ثواب او عقاب او غيرهما صح جعله
مجردا عن غيره وجعل غيره في مكانه امارة على ذلك لان
الدلالة في ذلك جعلية لا عقلية وقوله فبطل اذاً مذهب
الجبرية الى اخره سبب عما سبق قبل من دليلي اثبات القدرة
الحادثة وابطال تاثيرها في مقدورها وقد اعاد الدليلين
هنا على سبيل الاجمال فقوله لما فيه من جحد الضرورة اي
للضرورة التي تقدمت بين حركة الاضطرار والاكتساب وقوله
وابطال المخفوض بالعطف على جحد يعني انه لو لم يكن في مذهب
الجبرية الا ثبوت جهل بامر يدرك ضرورة من غير مصادفة
الشريعة لكان امره سهلا اذ غاية ما يلزم فيه التناهي في
العبارة وضعف العقل كيف والمذهب مصادم للشريعة
لانها قد جاءت باسقاط التكليف بالافعال التي لا يتمكن العبد
فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها وبالتكليف بما
تيسر منها على العبد عادة فعله وتركه لا تاثير في شيء من افعاله
حتى يصح لنا التفريق به كما تزعم القدرية فلم يبق ما يفرق به

بين

بين ما يكلف به الشرع وما لا يكلف به الا الاكتساب على المعنى
الذي سبق في تفسيره وعدمه ولو استوت الافعال كلها كما
تقول اهل الجبر لبطل تفريق الشرع بينهما وبطلها احال عليه
التكليف منها وهو الفعل الذي في وسع المكلف دون غيره
وكانت الافعال حينئذ لا شي منها في وسع المكلف عادة فلا
تكليف اذا بشي منها لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وهذا ابطال للكتاب والسنة واجماع الامة والى هذا اشرت
بقولي ومن هنا كان بدعة اي ومن اجل لزوم ابطال الخبر لمحل
التكليف الشرعي ولزوم انتفا امارة الثواب والعقاب كان
بدعة موثرة في عقد الايمان قوله ومذهب القدرية معطوف
على قوله مذهب الجبر اي وبطل مذهب القدرية ص ويلزم
فيه ايضا استحالة ما علم امكانه اذ الافعال يصح تعلق القدرة
القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة فلو منعتها القدرة الحادثة
للزم ما ذكر وترجيح المرجوح ش الضمير المجرور يعني عايد
على مذهب القدرية اي يلزم فيه محذوران اخران زيادة
على ما لزمهم من عجز القدرة القديمة على ما سبق في دليل التمانع
احدها لزوم عود الممكن مستحيلا الثاني ترجيح المرجوح

وتقرير الاول ان نقول افعال العبد قبل ان تخلق له
القوة الحادثة ممكن وكل ممكن فهو مقدور للباري جل وعلا
فاذا خلق الله سبحانه للعبد قدرة حادثة قال القدرية
انه يزول حينئذ عن الفعل ما ثبت له من امكان ان يوجد
بالقدرة القديمة وصار اذ ذاك مستحيل الوجود بها فقد
لزم ان ما كان ممكنا باعتبار القدرة القديمة صار مستحيلا
بالنسبة اليها لا يقال استحالته عارضة لسبب وهو تعلق
القدرة الحادثة به فاستحال ان يكون الفعل موجودا بقدرتين
والاستحالة العارضة لا تقدح في الامكان الذاتي لانا نقول
لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح فتعين على زعمهم ان تكون
ذاتية لان القدرة الحادثة التي جعلوها مانعة من تعلق
القدرة القديمة بالفعل لا يصح ان تكون مانعة من ذلك بل
الذي يصلح عقلا ونقلا العكس وقرر المقترح هذا الدليل
على وجه اخر وذلك ان قال كما عم تعلق قدرته تعالى بمعنى ان كل
ممكن يتاتى من الصانع فعله فكذلك لا بد ان يريد وجوده واتفاء عدمه
لعموم تعلق الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلا
وجب ان يكون مرادا واذا قصد الى سبب ايقاعه واوقعه

عزم

غيره كان ذلك تحقيقا لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره
وذلك الذي منعناه عند ابطال القول بالجبر وانما عدل
المقترح عن التقرير الاول الى هذا التقرير لانه اراد به ان يجعل
الحجة برهانية لا الزامية لان التقرير الاول انما هو الزام على المعتزلة
لقولهم ان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة له تعالى
ولو كانوا يقولون بانها لم تزل مقدورة له تعالى بمعنى ثاني
ان يفعلها وان تعلق القدرة الحادثة في شي بايقاعها انما
هو بمشيئته تعالى لم يرد عليهم بمثل ذلك بخلاف هذا التقرير الذي
قرر به المقترح الدلالة فانه برهان على انفراده تعالى بالتاثير
في جميع الكائنات وانه لا تاثير للقدرة الحادثة في شي من الافعال
على كل حال من الاحوال حتى يرد به ما حكي عن امام الحرمين
وما حكي عن القاضي والاستاذ والله اعلم واما الوجه الثاني
وهو ترجيح المرجوح فهو ظاهر ص قالوا لم يزل يقدر عليها
بان يسلب القدرة الحادثة قلنا فقد لزم ان لا يقدر عليها
مع وجود القدرة الحادثة وايضا من اصلكم وجوب مراعاة
الاصلح فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف ش قد تقدم
تقرير هذا الذي اجابوا به وتقريره اكمل تقرير في شرح

قولنا وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التمانع المسئلة فانظر
هناك ص قالوا فكيف يثيبه او يعاقبه على غير فعله
قلنا يفعل ما يشا لا يسال عما يفعل والثواب والعقاب غير
معللين وانما الافعال امارات شرعية عليهما تخلق الله
تعالى منهما في كل مكلف ما يدل شرعا على ما اراد به في عقباه
فكل ميسر لما خلق له ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
نسئله سبحانه حسن الخاتمة بفضله ش هذه شبهة من شبهات
القدرية وتقريرها ان قالوا لو لم يكن لقدرة العبد تاثير
في فعله لما صح ان يثاب عليه او يعاقب والتالي معلوم البطلان
فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الفعل اذا لم يكن اثر القدرة
العبد صار لا فرق بينه وبين الوانه بل لا فرق بينه وبين
ذاته وساير ذوات العالم واعراضه بجامع ان الجميع لا اثر
له فيه فكما انه لا يثاب ولا يعاقب على وجود الوانه ووجود
ذاته ووجود ساير اجزاء العالم واعراضه لكونه لا تاثير له
في شي من ذلك كذلك يلزم ان لا يثاب ولا يعاقب على شي من
اعماله لانه ايضا لا تاثير له في شي منها اصلا اجاب
اهل السنة رضي الله عنهم بمنع الملازمة قولهم في بيانها ان

الفعل

الفعل حينيذ بصير كاللون وغيره مما لا تاثير للقدرة الحادثة
فيه اصلا قلنا هو كذلك عندنا من غير فرق وقولهم فيلزم ان
لا يثاب عليه ولا يعاقب كما لا يثاب ولا يعاقب على الالوان
ونحوها قلنا لا ملازمة بين الثواب والعقاب وبين كونه سببه
فعلا للمكلف كيف وقد علمتم من مذهب خصومكم ان الله تعالى
ان يعاقب البري ويعطي انعامه للمذنب العاصي يفعل ما يشاء
والافعال الواقعة على يد العبد امارات وضعها الشارع على
السعادة والشقاوة ولو وضع غيرها من الالوان والطعوم
ونحوها امارات عليها لكانت صالحة لذلك وليس للثواب
والعقاب علة عقلية تقتضيهما وكلما اطلق عليه في الشرع
انه سبب لهما فان المراد بالسبب الامارات ووقع التسامح بالتعبير
عنها بالسبب اذ لا مشاحة في الالفاظ اللغوية اذا فهم المراد
منها ص قالوا كيف يمدح او يذم العبد على غير ما فعل ويلزم ان
يكون للعباد حجة في الاخرة وقد قال تعالى لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل قلنا من معنى ما قلنا وايضا فيبطل بمسئلة
خلق الداعي والقدرة الحادثة وبعلمه القديم المحيط بكل شي
والحق ان العبد مجبور في قالب مختار فحسن فيه رعي الامرين

على تقدير تسليم اصل التحسين والتقبيح العقليين

احتجت القدرية ايضا بان العبد لو لم يكن مخترعا لافعاله

لما صح ان يمدح او يذم على فعل من الافعال وبيان الملازمة

ما تقرر في العرف من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله

غيره فاذا كانت الافعال كلها صادرة من الله تعالى فقط صار

مدح العبيد وذمهم انما هو على فعل الله جل وعلا والجواب

على نهج ما سبق انه لا ملازمة عقلا بين المدح والذم وبين

كون سببهما مخترعا للممدوح او المذموم والاعتماد في الاحكام

العقلية سيما بالنسبة اليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحي

لا ينضبط امره من ادل دليل على تناهي القوم في الغباوة وكون

الاوهام تملكت عقولهم ولم تترك لها ان تنقذ لهم اشدها على

ان لو سلمنا لهم الاعتماد في هذه المسيلة على العرف لما اقتضى ان

سبب المدح او الذم لا بد وان يكون فعلا للممدوح او المذموم

كيف وقد تقرر المدح بالجمال وحسن الخلق ونحو ذلك مما لا كسب

للممدوح فيه اصلا كما تقرر الذم لاضداده وتقرر مدح الجمادات

وذمها كالثياب والابنية ونحوها باعتبار ما اتصفت به

من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تشعر بها اصلا واذا كان

معنى

معنى المدح الثنا على الشي بما اتصف به من المحاسن حالا او مالا
والذم ضد ذلك حسن مدح من خلق الله سبحانه لهم بمحض
فضله واحسانه امارات تدل شرعا على حصول الكمالات
الاخروية لهم والمحاسن الجسمانية والروحانية التي هي
ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر كما يحسن
ذم من اتصف باضدادها ولا حول ولا قوة الا بالله احتجوا
ايضا بان العبد لو لم يكن هو المخترع لافعاله لكانت للعباد
المعذبين حجة على الله تعالى في الاخرة وبيان الملازمة
انهم يقولون عندما يوصرفهم الى العذاب يا ربنا كيف تعذبنا
على شي خلقته فينا وسبق به علمك واردته منا ولم تقدره
لنا على ايجاد شي مما امرتنا به او اعدام شي مما نهيتنا عنه
بل ذواتنا وافعالنا كلها ملكك ومخلوقة لا شريك لك في شي
من ذلك فنحن ومن امرت بهم الى النعيم سوا كل منا منفاد لحكمك
وقضايك جار على وفق علمك وقدرتك وارادتك فما بال اوليك
يتنعمون في الفراديس ومنازل النعيم ونحن نتردد في ما لا يقدر
على وصفه من العذاب الاليم في دركات الجحيم والجواب
ان منشا الغلط فيما توهموه من الحجة انما جاهم مما اعتقدوه

ان الثواب والعقاب معللان بالاعمال وقد سبق انهما
لا علة لهما وانما الاعمال امارات والثواب والعقاب
بمحض اختيار تعالى عدلا وفضلا لا يسئل عما يفعل
ونحن المسئولون ومما يبطل مذهب المعتزلة انما فروا
منه هو لازم لهم وان قالوا بان القدرة الحادثة هي
المؤثرة في الافعال الاختيارية وذلك لانهم وافقوا على
انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي للفعل
من الشهوة فيه ووقوع تصميم العزم عليه ونحو ذلك من اسباب
الفعل واذا كانت اسباب وجود الفعل كلها من الله تعالى
والفعل معها واجب لا يمكن تركه فصار اذا هذا العبد الله
تعالى هو الذي الجاه الى ذلك الفعل بان خلق جميع اسبابه
وما يتوقف عليه بحيث لا يجد مع تلك الاسباب انفكاكا
عن الفعل وهو سبحانه وتعالى مع ذلك عالم بما يفعل هذا العبد
من طاعة او معصية فكان للعاصي ان يحتج ايضا على مذهبهم
لو صحت الحجة بمثل ما تحتج به على مذهبنا بزعمهم فيقول
يا رب لم خلقت لي القدرة وانت تعلم اني اعصي بها ولم خلقت
لي الشهوة فيها بل ولم خلقتني اصلا اذ علمت اني لست
ممن

ممن يصلح لطاعتك واذا خلقتني فلم لم تمتني صغيرا قبل ان
ابلغ سن التكليف وان بلغتني سن التكليف فلم لم تجعلني
مجنونا لا اميز الارض من السما فذلك اسهل علي بكثير مما
عرضتني له من العذاب الذي لا يطاق واذا جعلتني عاقلا
فلم كلفتني اصلا وقد علمت ان التكليف لا يفيد في شي بل هو
من اعظم المصايب علي وغير هذا مما ينشا عن توهمات فاسده
والى هذا المعنى اشرت بقولي وايضا يتبطل بمسئلة خلق الداعي
الى اخره اي يبطل تعليل الثواب والعقاب بالاعمال وان قلنا
جدلا ان القدرة الحادثة توثر في مقدورها بمسئلة خلق
الداعي الى اخره ومسئلة العلم مع خلق الداعي والقدرة هي
التي حلقت لحا المعتزلة ولهذا قال بعض اذكيايهم لولا مسئلة
العلم لمت الد لنا واما قولي والحق ان العبد مجبور في
قالب مختار الى اخره فهذا جواب منه اخر بحسن الثواب
والعقاب على مذهب اهل السنة وان وافقنا المعتزلة على
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين درجة ذلك ان الله سبحانه
لما اجرى عادته بامداد العبد بالارادة والقدرة والمقدور
على وجه التوالي بحيث لا يحسن انه اكره على الفعل او الجي اليه

ومهما صمم العبد عزمه على امر سبحانه بخلقه وخلق القدرة
عليه طاعة كان ذلك الفعل او معصية كما قال الله تعالى من
كان يريد العاجلة الاية وقال عز وجل ومن اراد الاخرة
الاية ثم قال سبحانه اثرهما كلا نمد هولاء وهولاء من عطاء ربك
الاية فرتب الامداد على الارادة منهم اذا شار ذلك الامداد
وهو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان فصار العبد بحسب
الظاهر كانه موجد لفعله حتى الوهم والخيال لا يشكان في ذلك
وقد ضل بهما كثير من الخلق ولولا ان الله سبحانه ايد عقول اهل
السنة حتى اخترقوا حجب التوهمات المظلمة وبرزوا الى شموس
المعرفة فادركوا بها الامر كيف هو لكانوا كغيرهم وان كان
العبد بحسب الظاهر كانه موجد له وهذا المعنى فسر بعضهم معنى
الكسب فتعليق الثواب له والعقاب على فعله حسنان عقلا
شرعا وعرفا وعقلا ولهذا يحسن ان يمدح او يذم على تلك الافعال
واما ان نظرنا الى الباطن والى حقيقة الامر لم يصح جعل فعله
سببا لشي اللهم الا ان يطلق عليه لفظ السبب بمعنى الامارة
الشرعية فيصح وقد جاء القران والسنة بملاحظة الافعال
تارة نحو ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ونحوه وتارة بلغوه

نحو

نحو لا يدخل الجنة احد بعمله ولعله بملاحظة الامرين الجبر
بما في نفس الامر والاجتناب بحسب الظاهر وعرف التخاطب
وهو المراد من قولي فصح رعي الامرين ويحتمل ان يكون ذلك
الاختلاف للملاحظة كونه امارة شرعية وملاحظة نفي الدلالة
عنه عقلية والله اعلم واعلم ان لاهل السنة على المعتزلة الزامات
كثيرة يطول تتبعها وفيما ذكرنا من ذلك كفاية والله اعلم ص
فصل واذا عرفت استحالة تاثير القدرة الحادثة في محلها بطل بذلك
ايضا تاثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها كرمي الحجر والضرب
بالسيف ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلا وهو
المسمى بالتولد عند القدرية مجوس هذه الامة مع ما فيه على مذهبهم
من وجود اثر بين موثرين ووجود فعل من غير فاعل او فاعل من
غير ارادة لا علم بالمفعول ونحو ذلك من الاستحالة المذكورة في المطولات
واتفق الجميع على عدم تولد الشبع والري ونحوهما عن الاكل والشرب
وشبههما وذلك مما ينقض ايضا على القايلين بالتولد وبالله تعالى
التوفيق هذا الذي ذكر في اوصافه تعالى الى هنا كله مما يجب في حقه
تعالى واذا علم ما يجب في حقه تعالى واذا علم ما يجب علم ما يستحيل وهو
ضد ذلك الواجب ش مذهب اهل الحق على ما سبق ان القدرة الحادثة

لا تاثير لها في شي من الكائنات الممكنات وهي تتعلق بمقدورها
تعلقا من غير تاثير بل نسبته كنسبة العلم الذي يتعلق
بمعلومه ولا يوثر فيه الا ان القدرة الحادثة لا تتعلق
بمقدور الا في محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه
وبين القدرة لا بتاثير ولا غيره والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم
ان العبد مخترع افعاله ووافقوا ان القدرة الحادثة لا تتعلق
مباشرة الا بالمقدور الذي في محلها غير انهم يرون انها في
محلها سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها وزعموا ان
السبب والمسبب مقدوران للعبد الا ان احدهما مباشرة والاخر
وهو المسبب بواسطة ايقاع السبب ولم يذكروا تولدا في محل
القدرة الحادثة الا العلم النظري فان النظر عندهم يولده في محل
القدرة عليه فحقيقة التولد عندهم ايجاد حادث بواسطة مقدور
بالقدرة الحادثة وهذا المذهب انما اخذوه من مذهب الفلاسفة
في الاسباب الطبيعية فانهم زعموا ان الطبيعة توثر في مفعولها
ما لم يمنعها مانع وليست عندهم كالعلل العقلية الموجبة الاحكام
لذواتها اذ لا يجوز ان يمنعها مانع فاخذ المعتزلة ذلك وسموه
تولدا ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة العلة العقلية لجواز

ان

ان

يمتنع التولد لمانع ثم غير العبارة كي لا يظهر ماخذهم فقالوا
هو فعل فاعل السبب وهذا اذا حقق لم يكن له حاصل
لان الاثر الواحد يمتنع ان يكون تاثيرا المؤثرين فمن ضرورة
تاثير السبب فيه امتناع تاثير القدرة فيه وقول القايل
هو يوثر فيه بواسطة السبب يوول حاصل القول به الى انه
فعل سببه كما ان الباري عندهم فعل العبد وهو مخترع
لفعله ولم يكن فعله فعلا لله عز وجل الا انهم يمنعون اضافته
له تعالى لزومهم في اصلهم قطع نسبة القبايح اليه ومذهبهم
في التولد يلزمهم ما فروا منه ومن نسبة فعلها اليه وكون التولد
فعل فاعل السبب قد نقل امام الحرمين في الشامل اتفاق
المعتزلة عليه قال المقترح ولا يصح فقد ذهب النظام منهم
الى ان المتولدات مضافة الى الباري سبحانه لا على معنى انه
فعلها ولكن بمعنى انه خلق الاجسام على طبايع وخصايص تقتضي
حدوث الحوادث الناشية عنها ولم يقل انها فعل لفاعل سببها
وذهب حفص الفرد الى ان ما يقع مباينا لمحل القدرة على قدر
اختيار المسبب فهو فعل فاعل السبب كالقطع والقصد والذبح
وما لا يقع على قدر اختيار المسبب كالهوي عند الاندفاع

ونحوه فليس من فعله واختلفوا في وقت تعلق القدرة بالمتولد
فقال قوم منهم لا يزال المقدور الى حين وقوع سببه فيجب
ثبوته فينقطع اثر القدرة فيه وقال اخرون انما ينقطع كونه
مقدورا اذا وقع المتولد ووجد لا عند وقوع سببه فقط
واختلفوا في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع متولدة
ام لا وذهب ثمامة بن اشرس الى ان هذا المتولد انه لا فاعل
لها يلزمه بطلان الدليل على اثبات الصانع وذهب معمر الى
ان جميع الاعراض وافعال طبايع الاجسام الا الارادة والمتولد
عندهم اربعة الاعتماد والمجاورة على شرايط معتبرة عندهم
والنظر المتولد للعلم والوهي المتولد للالم وقد اختلف ابو هاشم
والجبايي في ان المولد الاعتماد او الحركة وذهب الجبايي
الى الثاني وذهب ابنه ابو هاشم الى الاول والاعتمادات عندهم
راجعة الى شدة العضلات ووقوع ارتباط الاعصاب
على الاعضا وكل ذلك من مذاهب الطبايعيين الضالين المضلين
ثم اختلف المعتزلة هل يجوز ان يكون في افعال الباري
تعالى تولد فصارت جماعة الى منعه لعموم قادرية تعالى
وامتناع ان تتعلق بشي في محلها وانما تتعلق بما خرج
عن

محلها ونسبتها الى جميع ما خرج عن محلها نسبة واحدة وصار
اخرون الى ان التولد معقول في افعاله تعالى فان السبب
المولد لما جاز وقوعه من الله عز وجل لم يجز ان ينتفي تاثير
في سببه الا لمانع وليس صدوره من الصانع مانعا والا لمنع
في الشاهد فلزم ان يولد وهذا القول اقرب الى قياس مذهبهم
هذا حاصل مذاهبهم في التولد قد اتضح في الفصل الذي قبل هذا
وهو ما قام من البرهان القطعي على اسناد الحوادث كلها الى
الباري جل وعز وانه لا تاثير لكل ما عداه جملة وتفصيلا في شي
منها والى هذا المعنى اشرنا في هذا الفصل بقولنا واذا عرفت
استحالة تاثير القدرة الحادثة الى اخر الكلام ثم انتهينا
من هذا الفصل الى لوازم تلزمهم مما يخص القول بالتولد فمنها
ان يلزمهم وجود اثر واحد عن موثرين وهما القدرة الحادثة
ومقدورها الذي هو السبب المولد لانهم ادعوا ان الحادث
واجب عند سبب المولد ومقدور للفاعل بالقدرة الحادثة
ايضا ومنها وجود الفعل بلا فاعل او بدون ارادة وشعور
بالفعل فان من رمى سهما واخترمته المنية قبل وصول السهم
الى الرمية ثم انفصل بها وصادف حيا فانه يحصل به جرح

ولا يزال السار يا الى ان يفضي الى الزهق ومثلا فهذه السرايات
والالام افعال للرامي وقد رمت عظامه ولا مزيد في
الفساد على نسبة قتل الى ميت مع انتفا مصححات الفعل
منه وهي الحياة والارادة والقدرة والعلم ولو جاز وقوع
الفعل من ميت لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا
ثم وجود المثل حال عدم الفاعل يمنع ايضا الاستدلال بوجود
الحادث على وجود الصانع وان قالوا الفعل يدل على فاعل
ولا يلزم منه وجود الفاعل حالة وجود فعله فالجواب انه
لابد من اضافة الفعل الى الفاعل ويمتنع صدوره مضافا
اليه في حالة امتناع كونه فاعلا اذ الصدور منه يقتضي
صحة ذلك والامتناع ينافي الصحة ومما يلزمهم ان يكون
الموت المستعقب للالام متولدا عن فاعل الالم فان نسبة تعاقب
الالام المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة تعقب الموت له
وهذا الالزام لا ينافي لهم دفعه ولم يتات للجبايي ان ينفصل
عنه الا بالتجاسر على خرق اجماع الامة فنسبه الموت
الى فاعل الالم وقد اجمعت الامة على ان الباري تعالى هو الذي
يحيي ويميت وهو قد نسب الامانة الى غيره ويلزمه ان
يكون

يكون قادرا على الاحيا ايضا على الجملة لانه ضده والقدرة
على الشي عندهم قدرة على ضده احتجوا على التولد بانا نجد
المسببات واقعة على حسب الصدور والدواعي كما ان المقدور
المباشر بالقدرة الحادثة كذلك والجواب ان ارتباط شي
بشي بحسب مجرى العادة وان اطرد لا يدل على ان لاحدهما
تاثير في الاخر فان ارتباط الاصل المقيس عليه والفرع مستويان
عندنا في عدم الدلالة على التاثير وايضا مما ينقض عليهم هذه
الحجة انا نجد امورا واقعة على حسب الدواعي والقصود وقد
ساعدونا على عدم تولدها منها الشبع والري عند الاكل والشرب
والسقم والبرء والموت عند معظم المعتزلة والحرارة عند
احتكاك جسم بجسم على تحامل واعتماد وسقط الزناد عند
الاقتداح وفهم المخاطب وخجل الخجل ووجل الوجل عند الافهام
والتخجيل والتخويف وبعضهم التزم التولد في الشبع والري
والحرارة عند الاكل والشرب والاحتكاك وهو قول غير معظمهم
والمحصلين منهم والزم هذا البعض ان تكون الاجسام متولدة
مع انها ليست من جنس مقدورنا باجماع وذلك لان سقط
النار عند الاقتداح يقع على حسب الدواعي فاذا تولد لزم

ان تتولد سایر الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار كانت
كامنة في الجسم فتحركت وان المتولد حركة جسم لا وجود جسم
كان هذا هو ما لا يرضى بقوله عاقل فان الحجر والزناد ليس
فيهما قبل القدح شي وكذلك المدخ اذا نشر بالمنشار فلا نار
فيه وعند حكه تظهر النار وان اجابوا عن قولهم بعدم التولد
في تلك الامور التي الزموها بانهم انما قالوا فيها بعدم التولد لعدم
اطرادها قيل لهم وكذلك ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتموه
مولدا كالرمي والجرح ورفع الثقيل وشبهه وغير ذلك مما
وقع فيه النزاع اما الرمي فان الانسان يرمي فيصيب
الغرض تارة ولا يصيب الغرض اخرى والجرح قد يفضي
الى السريان تارة وقد يندمل اخرى ورفع الثقيل وشبهه
قد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع اخرى ومذهب المعتزلة
في تحريك الاشياء الثقيلة اي تحريك الثقيل يمنة ويسرة
بالاعتماد عليه ورفعه واذا ويد رفعه وافلاله اختلفوا
فيه فذهب المتقدمون الى ان الاعتماد الذي يحركه يمنة
ويسرة به يرفع الى جهة الصعد وقال ابو هاشم ومتبوعه
ليس ذلك بصحيح بل لا بد من زيادة حركات على الحركة

التي

التي تحرك بها في جهة اليمنة واليسرة قال لان معتمدنا في التولد
ما نحسه من جريان الامر على حسب دواعينا وقصورنا ولا
نشك انا نجد من شخص قدرة على تحريكه يمنة ويسرة ولا يقدر
على رفعه فلزم انما يحركه ليس ما به يرفعه وقد اختلفوا
ايضا اذا رفع جماعة ثقيلا وكل واحد يستقل على الانفراد
بحمله فقال الكعبي وعباد السيمري واتباعهما من الاجزا
ما لم يحمله الاخر ولا يشتركان في حمل جز وذهب غيرهم من
المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة يوثر في كل جزء والشركة
حاصلة وهذا مذهب معظم المعتزلة وكلام جميعهم في المسلتين
باطل اما اذا قلنا بالمذهب الحق وهو ابطال اصل التولد
واسناد الممكنات كلها ابتدا الى الله تعالى فلا اشكال وان
سلمناه جدلا فيبطل مذهب الاقدمين في المسلة الاولى بما
ذكر ابو هاشم فيها ويبطل ما ذهب اليه ابو هاشم بان فيهما
اجتماع المثلين لقوله لا بد من زيادة حركات وهو محال سلمنا
اجتماع المثلين لكن يقال له اذا ولد الرافع حركة واحدة في
هذا الثقيل استحال ان لا يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم
وهو ساكن بحرم وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة اذا الحركة

لابد فيهما من تفريغ واشغال فاشتراطه زيادة حركة
في جهة التصعد على ما به يتحرك الى ساير الجهات اشتراط
لما يتحقق المشروط بدونه وذلك بينا في حقيقة الشرط
واما اختلافهم في المسئلة الثانية في الجماعة اذ حملوا
ثقيلا وكل واحد منهم يستقل بحمله فقد قيل لعباد الصيمري
القايل بالقول الاول فيها الجزء الذي يختص به بعض
الحاملين معين او مبهم وارتفاع الجزء المبهم محال وهو
ظاهر وارتفاع الجزء المعين محال اذ ليس تعيين جزءه
باولى من جزء والغرض ان هذا الحامل اذا كان بانفراده
يستقل بالحمل لجميع الاجزا فما وجه انفراده بجزء دون جزء
فقال لا اعرف وجه الاختصاص وهذه حيرة نشات
من التمسك في اصل التولد بمحض التوهمات الفاسدة ثم
قيل للاخرين القايلين بالقول الثاني عين ما تولد من فعل
احد العاملين تولد من الاخرام لا فان كان الاول لزم
وقوع اثر واحد من موثرين وهو محال وان كان الثاني
فارتفاع الجسم قد حصل باحدهما فلزم ان يكون الزايد لا فايدة
له وبالجملة فالخروج عن الحق وتحكيم الاوهام والخيالات
يودي

يؤدي الى انواع من الخير والفساد لا حصر لها والله سبحانه
الهادي من يشا الى صراط مستقيم ص فصل ويجوز في
حقه تعالى ان يرى بالابصار على ما يليق به جل وعلا لا في
جهة ولا مقابلة لقوله تعالى الى ربها ناظرة ولسؤال موسى
عليه السلام لها اذ لو كانت مستحيلة ما جهل امرها ولاجماع
السلف الصالح قبل ظهور البدع ابتهالهم الى الله تعالى وطلبهم
النظر الى وجهه الكريم لحديث ستروون ربكم ونحو ذلك مما
وردوا الظواهر اذا كثرت في شي افادت القطع به ش لما فرغ
من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وهو مقابله شرع
في ذكر ما يجوز واعلم انه ليس المراد من هذا القسم رجوع
الجواز الى صفة من صفات ذاته تعالى عن ذلك بل الى تعلقها
بفعل من افعاله جل وعز اذ يستحيل ان يتصف سبحانه وتعالى
بصفة جايزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته تعالى
وجميع صفاته ولو اتصف تعالى بجايز لكان متصفا بالحوادث
اذ الجايز لا يكون الا حادثا وتعالى عن ذلك واذا عرفت هذا
فمعنى كون الرؤية جايزة في حقه تعالى انه يجوز ان تتعلق
قدرته تعالى بايجادها بخلقه فيخلقها لهم على وفق مراده

سبحانه وتعالى

ويجوز ان لا يخلقها تعالى لهم لا يستحيل في حقه تعالى
خلقها ولا يجب وقالت المعتزلة بل خلقه تعالى لهذه الروية
مستحيل احتج اهل السنة على الجواز بالسمع والعقل
اما السمع فمنه قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة وذلك لان النظر اذا تعدى بحرف الى كان ظاهرا
في معنى الروية ويوكد ان المعنى بهذا النظر الروية اسناد
هذا النظر الى الوجه الذي هو محل العين الباصرة وحمل
الجبائي النظر في الاية على معنى الانتظار وجعل الى اسما
بمعنى النعمة مفردا الاضافة لا ما يعدى ولا حرف جر والمعنى
عنده منتظرة نعم ربها فالى عنده مفعول بناظرة ورد
بانه لو اريد بذلك لما خص باسناده الى الوجه ولم يكن
للتقييد بالظرف وهو يومئذ معنى فان المومنين لم يزالوا
في الدار الدنيا منتظرين نعمة الله تعالى والاءه سبحانه بل
الكفار في الدنيا كذلك ومن الادلة السمعية سوال موسى
عليه السلام للروية اذ معلوم انه لا يجهل ما يستحيل في حقه
تعالى والا لكان جاهلا بما ادركنا سبحان الله حثالة المعتزلة
فتعين انه ما سال الا ما هو جايز اذا سوال ما يستحيل ممنوع

دالدنيا

والانبياء
معصومون من كل زلل على ما يأتي تحقيقه ان شاء الله
تعالى ومن الادلة اجماع السلف الصالح على الرغبة الى
الله تعالى ان يمنعهم بالنظر الى وجهه الكريم وقد ورد ذلك
في بعض ادعية النبي صلى الله عليه وسلم ومنها حديث سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون ولا تضارون في
الروية ووجه التشبيه بالقمر ما اشار اليه اخر الحديث من
عدم تضار بعضهم ببعض وقت الروية اما الجهة والجسمية
ولوازمهما فمستحيلة في حقه تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه
الروية بالروية فيما ذكر لا المري بالمري وهذه الادلة ونحوها
من ادلة السمع وان كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص فهي
لكثرتها وتواطيها على معنى واحد تفيد القطع بالروية
والى هذا المعنى اشرت بقولي والظواهر اذ كثرت الى اخره
وقد اشار الى هذا المعنى شرف الدين التلمساني رحمه الله رادا
على الامام الفخر في ميله الى عدم القطع بجواز الروية لما لم يتضح
له الدليل العقلي عليها والادلة السمعية راها ليست بنص
فرد عليه بما سبق وهو ظاهر على ان بعض تلك الادلة على انفراد
كسوال موسى عليه السلام للروية يكاد ان يكون نصا في جواز الروية

ويقرب منه حديث سترون ربكم فانه نص فيها وهو حديث
مستفيض تلقته الامة بالقبول ص ولا يعارضه قوله تعالى
لا تدركه الابصار لان الادراك اخص لاشعاره بالاحاطة
ولا شك انها منفية مطلقا سلمنا انها الروية لكن المراد في
الدنيا وهو من باب الكل لا الكلية ولا قوله جل وعز لن
تراني لان المراد في الدنيا اذ هو المسئول لموسى عليه السلام
والاصل في الجواب المطابقة ولهذا قال لن تراني ولم يقل
لن أُرى او لم تمكن رويتي وقد بينا نسبة ذلك بما تقرر في
المنطق ان نقيض الوقتية يوجد فيه وقتها المعين ش
هذا مما استدل به المعتزلة من السمع على استحالة الروية
اما قوله تعالى لا تدركه الابصار فقال ابن التلمساني هذه
الاية يتمسك بها المعتزلة تارة على نفي وقوع الروية
معارضة لما تمسكنا به من الاي وتارة يتمسكون بها في
امتناع الروية الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها على
القصد الاول ان الروية ادراك البصر ولا شي من ادراك البصر
يتعلق به تعالى ينتج لا شي من الروية يتعلق به جل وعلا ودليل
الصغرى ان الروية هي الادراك لانه لا يصح ثبوت الروية
مع

مع نفي الادراك ودليل الكبرى عموم نفي الادراك في الاية عن كل بصر لان الجمع المحلى بالالف واللام يقتضي الاستغراق ويلزم من عمومه في الابصار عمومه في الازمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مومن في الدنيا ولا في الاخرة واما توجيهها على المقصد الثاني وهو امتناع الروية فلان الله تعالى ذكرها في معرض التمدح بها فيكون نفي الادراك بالنسبة اليه كمالا فثبوته في حقه نقص والنقص على الله تعالى محال والجواب عن الاية من وجوه احدها انا لا نسلم ان الادراك بمعنى الروية بل هو اخص وهو في الحادث عبارة عن ابصار الشي مع ابصار جوانبه واطرافه وهذا في حق الله تعالى محال فيتعين حمله على مجازه وهو انه لا يرى روية احاطة كما اخبر عن نفسه انه لا يعلم علم احاطة بقوله ولا يحيطون به علما ونفي الابصار الخاص لا يوجب نفي اصل الابصار هو الذي ندعيه وبهذا نعرف ان النصوص الدالة على الروية يجب تقييدها بنفي الاحاطة للتوفيق بين النصوص سلمنا ان الادراك بمعنى الروية لكن لا نسلم العموم في الازمان بل المراد نفي الروية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما يقتضي

الروية في الاخرة او ندعي التخصيص في الافراد وان
المومنون خارجون من هذا العموم للادلة الواردة فيهم
او نقول لفظ الابصار جمع محلا بالالف واللام يفيد في
الثبوت العموم فسلبه يفيد سلب العموم لان النفي تابع لما
اشعر اللفظ المثبت وذلك لا يفيد عموم السلب لان سلب
العموم لا ينافي ثبوت الحكم لبعض الافراد فيتحقق نفي الحكم
عن فرد من الافراد بخلاف عموم السلب فانه يكذب بثبوت
الحكم لفرد من الافراد ولهذا الكذب الله تعالى اليهود حيث
قالوا ما انزل الله على بشر من شي بقوله قل من انزل الكتاب
حيث ادعوا عموم السلب والدلالة للمعتزلة في الاية تتوقف
على تحقق الثاني دون الاول فان الاشعرية لا يدعي انه يراه
كل احد وانما يراه المومنون دون الكافرون ونقيض
الموجبة الكلية التي سلبتها الاية هي السالبة الجزئية التي دلت
عليها الاية لا السالبة الكلية التي لم تدل عليها فحينئذ نقول
بموجبها وهو انه لا يراه جميع الابصار بل ابصار المومنين هكذا
قرر الامام الفخر هذا الجواب والبه اشرت بقولي او هو من
باب الكل لا الكلية اي السلب في الاية من باب السلب
المعلق

لعله
المنشن

المعلق بالمجموع من حيث هو مجموع لا من باب السلب المعلق
بكل فرد فرد هذا الجواب الاخير اضعف الاجوبة ولهذا أخرته
وقد اعترضه ابن التلمساني بان قال لا نسلم ان هذه الاية
لا تفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم
لا تدل على عموم السلب بانه لا ينافيه وقوله ان نقيض الكلية
الموجبة الجزئية السالبة قلنا مسلم انه يكفي ذلك في تكذيبها
لانه المحقق لكن اذا كذبت السالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة
الكلية بطريق الاولى الذي يدل على ان المراد به عموم
السلب قرينة التمدح بذلك فانك اذا اردت الوصف بالاحتجاب
عن الابصار كان التمدح بقوله لا يدركه بصر ما البتة لا بقوله
بعض الابصار لا تدركه فالاعتماد على الجواب الثاني يعني للامام
الفخر وهو ان الادراك اخص من الروية على ما سبق تقريره
قلت واعتراض شرف الدين ظاهر وقد اجاب عنه بعض
المعاصرين من التلمسانيين في شرح له على عقيدة ابن الحاجب
فقال اما قوله لا نسلم ان هذه الاية لا تفيد عموم السلب
فممنوع لا يصح بشهادة علماء المعاني فانهم نصوا على ان الجمع
المنفي معرفا ومنكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي العموم

بدليل صدق قولنا لا رجال في الدار اذ لم يقم الرجال اذا
كان فيها والقايم رجل او رجلان واما قوله لا نسلم انها
اذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه
فنقول هب انه لا ينافيه فاين ما يقتضيه ولو سلم فلا يترك
الظاهر للمحتمل المرجوح واما قوله اذا كذبت السالبة الى اخره
فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة الكلية فتستلزم الجزئية
لان الكلية اخص من الجزئية فاذا كذب الاخص من النقيض
كذب النقيض فاذا لم يقم دليل على تكذيب السالبة فلا يصح
اخذها كليها بعد اخذ الموجبة كلية والا ادى الى تناقض
الكلية وهو باطل واما قوله الذي يدل الى اخره فنقول تلك
القرينة حالية لا لفظية ولا يترك مدلول اللفظ لاجلها
سلمنا دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة لكن لا نسلم
عمومها في الازمان لان صيغة العموم مطلقة فيها فنقيد
بالدنيا وندعي التخصيص في الافراد بقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة او نقول هب ان جميع الابصار
لا تدركه لكن لم قلتم لا يدركه المبصرون او ندعي التقييد في
الادراك بالاحاطة فانا نراه على ما هو عليه من غير احاطة

كما

كما يعلم على ما هو عليه من غير احاطة او نقول هذه الاية
وردت في معرض المدح كما ذكر ثم لكن لم قلتم انها تدل على
نفي الروية ونفي الروية مطلقا لا تمدح فيهما بل التمدح في
اقتداره على منع الروية من يشا اذا يشا وخلقها لمن يشا
وهو اليق بالمدح انتهى قلت ولا يخفى عليك فساد هذا الرد
وما احتوى عليه من انواع الاختلال فمنها حكايته عن علما
المعاني انهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفا ومنكرا لا يفيد
عموم النفي وانما يفيد نفي العموم وهذا الشي لم ينص عليه
احد منهم ولا من غيرهم اعني من كل من يقول بالعموم بل نصوا
على ضده في النكرة وانه اذا كانت في سياق النفي تعم ظاهرا
من غير لا الجنسية ونصا مع لا الجنسية ولا فرق في ذلك بين
ان تكون النكرة مفردة نحو لا رجل ومثنى نحو لا رجلين او مجموعة
نحو لا رجال وهذا مما لا يختلفون فيه وانما تزاعهم في التعريف
المفرد هل هو اشمل من استغراق المثنى والمجموع وهو الذي
نص عليه القز وبنى تبعا للسكاكي او هو في الجمع على حد السوا
واليه ميل التفتازاني ونكتته وحجته في ذلك مشهورة في مطوله
على التلخيص واما المعرف الذي تعلق به النفي لم ينصوا على

تعلق به

انه ليس بعام بل ظاهر كلامهم انه مع النفي كالمجرد والكثر الاستعمال
على ذلك نحو لا يحب الظالمين لا يحب المعتدين وما
للظالمين من ولي ولا نصير ما على المحسنين من سبيل وفي الحديث
ولا تقتلوا النسا ولا الصبيان ومثل ذلك كثير ونخرج سلب
العموم في تعلق النفي يدل على سلب العموم في تعلقه بكل
قياس في اللغة من ظهور الفارق لاحتمال الاستعمال الي
مع ادات العموم للحقيقة لا للاستغراق على انه قد استعمل لعموم
السلب مع كل ايضا كثيرا ومنه لا والله لا يحب كل مختال فخور
والله لا يحب كل كفار اثيم ولا تطع كل حلاف مهين وقوله
بدليل صدق قولنا لا رجل في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان
استدلال فاسد لان صدق هذا المثال بوجود رجل او رجلين
انما هو بنا على استغراق المفرد اشمل من حيث انه يستغرق
الواحد فما فوقه والجمع العام انما يستغرق احاد الجموع التي
كان يصلح لها قبل العموم لا الواحد والمثنى لانهما ليسا من مدلول
الجمع نكرة وخروجهما عند من يقول به لهذا اشبه خروج المراة من
عموم الرجل مثلا وبالعكس لا لما فهمه هذا المعترض على ابن التلمساني
ان خروجهما لاجل ان النفي الداخل على الجمع المنكر من سلب العموم
وهي

وهي غفلة عظيمة لا يرضى بمقالتها اصاغر صبيان الكتاب
اذ يلزمهم على هذا اصدق النفي في قولنا لا رجال في الدار
وان وجد فيها الا من ام الف من الرجال عند غيبة رجل
واحد منها لان القضية عنده جزئية سالبة وهو في قولنا
بعض الرجال ليس في الدار فيصدق بغيبة رجل واحد
من الدار لان بعض الرجال وزيد هو ذلك الرجل الواحد
لم يكن في الدار فتصدق اذا القضية وان وجد في الدار
رجال الدنيا كلهم سوا ذلك الرجل وقوله نقول هب انه
لا ينافيه فاين ما تقتضيه نقول يقتضيه ما ذكر من ان الاية
وردت في معرض المدح فحملها على خلاف العموم يخل ببلاغة
الكلام وقوله ان تلك القرينة حالية فلا يترك مدلول اللفظ
لاجلها هذا الكلام يقتضي انحصار قرينة المجاز في القراين
اللفظية وفساده ظاهر عند المحققين وان كان في ذلك خلاف
وقوله سلمنا دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة هذا التسليم
منه يوجب انقطاعه وما ذكر بعده الى اخره كلام مضروب في
غير محل وكانه لم يعرف من يخاطب هذا المخاطب له هو الامام
شرف الدين بن التلمساني من ايمة اهل السنة ومحققيهم رحمه

الله تعالى ورضي عنه وقد قدح في بعض الاجوبة عن الاية
التي استدل بها المعتزلة ولا يلزم من ذلك انه يوافقهم على
صحة الاستدلال بها على نفي الروية كيف وقد صرح هو بما
ارتضاه من الاجوبة عنها لحمل الادراك على ما هو اخص من
الروية ونحوه فشان المتكلم معه ان يحاول تصحيح الجواب
الذي اعترضه ان قدر الا ان يسلم ذلك الاعتراض ثم تقول
عندنا اجوبة اخرى غير ما اعترضت توجب صرف الاية
عن الاستدلال بها على نفي الروية لان ابن التلمساني يوافق على
ذلك بل صرح به نعم لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالاية
على مذهبه الفاسد لحسن ان ينتقل معه من جواب يعترض
الى جواب اخر يسلم من الاعتراض لان مقصوده هو بالاعتراض
تصحيح مذهبه والدفع عنه لا خصوصية ذلك الجواب
الذي يعترضه وما تمسكت به المعتزلة قوله تعالى لن تراني
ولن تفيد التابيد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا والمراد
هنا التابيد والمجاز والنقل على خلاف الاصل فوجب ان
يقال ان موسى لن يرى الله ابدا وكل من قال ان موسى
لن يرى الله ابدا قال ان غيره لا يراه والجواب ان هذا يدل

على

على كونه تعالى جايز الرؤية لانه لو كان ممتنع الروية لقال لا تصح رؤيتي او لم تمكن اولن ارى وبحو هذا الاترى ان من كان في كمه حجر فظنه بعضهم طعاما فقال اعطني هذا لا كله كان الجواب الصحيح له ان هذا لا يوكل اما اذا كان طعاما يصح اكله فحينيذ يصح ان يقول المجيب انك لن تاكله وهذا اوضح والجواب عن قولهم ان لن للتابيد ممنوع لقوله في اليهود ولن يتمنوه ابدا وهم يتمنونه في النار ثم ان الاية جواب لسوال موسى عليه السلام وهو انما سال رؤيته ناجزا في الدنيا فالجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا اذ الاصل في الجواب المطابقة ولان الجواب وقع هنا بنقيض المسول وقد قيل المسول بوقت معين فالاصل ان نقيضه يتقيد به وقال اهل المنطق ان نقيض الوقتية كقولنا زيد متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكتابة يوجد فيه ذلك الوقت بعينه فيقال في نقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام وقت الكتابة والى هذا المعنى اشرت بقولي وقد يتانس الى اخره ص واما اثباتها بالدليل العقلي المشهور وهو ان مصحح الروية الوجود فضعيف

لان الوجود عين الموجود فلا يصح علة ش تقرير الاستدلال

بالوجود على ما حرره ابن التلمساني ان يقال الباري تعالى

موجود وكل موجود يصح ان يرى ينتج فالباري يصح ان

يرى ودليل الصغرى ظاهر واما الكبرى وهي ان كل موجود

يصح ان يرى فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح والا لصح

تعلقها بالمعدوم كالعلم والرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلقها

بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما ان لا يخلوا

ان يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك لا جايز ان يكون

ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع

بالعلل المختلفة وانه محال تعين ان يكون المصحح امرا وقع

فيه الاشتراك وذلك المشترك لا تخلوا اما ان يكون امرا

ثبوتيا او عدميا لا تجوز ان يكون امرا عدميا والا لصح رؤية

المعدوم وامتنع رؤية الموجود ولان العدم لا يصح ان يكون

علة للامر الثبوتي تعين ان يكون امرا ثبوتيا والامر الثبوتي

لا تخلوا اما ان يتقيد بالوجود او لا فان لم يتقيد بالوجود

امتنع رؤية الموجود وان تقيد بالوجود فلا يخلوا ان يتقيد

بكونه صفة او موصوفا فلا جايز ان يتعلق باحدهما والا لما

بيان بالمعدوم

راي

راي الاخر فتعين انه انما صح رويته لكونه موجودا والباري تعالى موجود فصح ان يرى قال الامام في المعالم وهذا عندي ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحت المخلوقية فيهما حكم مشترك بينهما فلا بد له من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتم فتعين الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتم وايضا انا ندرك باللمس الطويل والعريض وندرك الحرارة والبرودة فصحة الملموسية حكم مشترك ويسوق الكلام الى اخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموسا والتزامه مدفوع ببديهة العقل والاول قوي فان اجيب عنه بان صحة المخلوقية معللة بالامكان والباري واجب لزم مثله في صحة الرويه والثاني ايضا قوي وجواب الاستاد عنه بالفرق بين اللمس والرويه لوجود التاثير والتاثير في الاول بخلاف الثاني ضعيف فان الاتصال الثابت مع اللمس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يتعلق هذا الادراك به تعالى من غير اتصال ولا تكييف وامام الحرمين قد التزم هذا وصحح تعلق الادراكات الخمسة به تعالى من غير ان تقارنها الاسباب المتعلقة بها عادة وينسب هذا ايضا للشيخ الاشعري

خلاف ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد والقلانسي من منع
تعلق باقي الادراكات به تعالى وقد اقتصر الامام في المعالم
على هذين النقيضين قال ابن التلمساني وقد اورد عليهما في
الاربعين وغيره اسيلة عديدة واكد ورودها بقوله
وانا غير قادر على الجواب عنها فمن قدر على الجواب عنها
امكنه ان يتمسك بهذه الطريقة وقد تصدى جماعة من الفضلا
للجواب عنها وكان شيخنا تقي الدين يقول ان بعضها لا يمكن
الجواب عنه بما يشفي الغليل قال ابن التلمساني ونحن نشير
اليها على وجه الاختصار وننبه على القوي منها والضعيف
وبالله التوفيق الاول منع ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه
ان الصحة نقيض لا صحة المحمول على الممتنع فالصحة امر ثبوتي
لاستحالة تقابل نقيضين الثاني سلمنا انه حكم ثبوتي لكن لا نسلم
توقفه على مصحح وليس كل حكم مفتقر الى مصحح فان صحة كون
الشي معلوما حكم ولا يفتقر الى مصحح وجوابه انه لو لم يفتقر الى
مصحح لعم تعلقه الوجود والمعدوم وحيث لم يعم اقتضى مصححا
الثالث سلمنا توقفه على مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل اصلا
فانه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال والواسطة بين الوجود
والعدم

لعله نقيضين

والعدم ولا نسلم ثبوت الواسطة كيف والشيخ الاشعري امام
المذهب لا يقول بها وينفي التعليل العقلي وهذا السوال لازم
للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال ومن قال بها كالقاضي
امكنه الاستدلال بها واجاب الشهرستاني عنه بان الشيخ
وان لم يقل بالاحوال فانه قايل بالوجوه والاعتبارات العقلية
فقد تصور العموم والخصوص ويرد عليه بانه وان قال بالاعتبارات
العقلية فانه لم يقل بالتعليل ولمعتمدكم فيها فيما نطلبون من
اقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبني على التزام
احكام العلل العقلية وقلتم ان الحدوث لا يكون علة لانه
لا يعقل الا بشركة من المعدوم العدم والعدم السابق لا يجامع
الوجود والعلة يجب مقارنتها للمعلول وصحة الروية امر
ثبوتي والامر العدمي لا يكون علة للامر الثبوتي ولا جزءا منها
وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى لجوهريته ولا العرض لعرضيته
لما يلزم منه من تعليل الحكم المتحد النوع بعلتين مختلفتين
وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يقال مرئي لانه على صفة خاصة من
كون او لون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية
الرابع سلمنا صحة التعليل لكن لم قلتم ان صحة الروية من الاحكام

المعللة وقولكم في جوابه ان لو لم يتوقف على مصحح لعم حكمه
المعدوم والموجود لانه يتوقف على مصحح وهو اعم من العلة
اذ قد يكون شرطا فان الحياة شرط لقيام العلم والقدرة والارادة
بالمحل وليست علة لها وهو قوي الخامس سلمنا صحة تعليله
لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون الجوهر
مرئيا مخالف لصحة كون السواد مرئيا ولو تساويا لقام
احدهما مقام الاخرى وللاضافة اثر في المخالفة وجوابه ان
صحة الرؤية انما هي صحة رؤية لا تختلف بما يضاف اليه كما لا تختلف
حقيقة الحكم العلم باختلاف متعلقاته السادس سلمنا انه مشترك
ولكن لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلل مختلفة
فان اللونية مشترك ووجودها معلل بخصوصيات الالوان
وجوابه ان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار
ذاتها وانما تتميز باعتبار موجباتها من العلم والقدرة فلو عللنا
العالمية بحقيقة تخالف العلم لزم قلب معقولها وذلك محال
واما لزوم اللونية بخصوصيات الالوان فمسلم والممنوع كون
الاخص علة للاعم السابع سلمنا ان المشترك لا بد له من علة مشتركة
لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك
المعنوي

المعنوي بل بالاشتراك اللفظي والا لكان جنسا للواجب فيحتاج
الى فصل ويلزم التركيب في ذات واجب الوجود جل وعلا كيف
ومذهب الاشعري انه مشترك بالاشتراك اللفظي وان وجود
كل شي هو عين ذاته وعلى هذا فلا يلزم من كون وجودنا
علة لصحة روينا ان يكون وجود الباري تعالى علة لصحة رويته
والجواب عسير على مذهب الشيخ وجوابه على الجملة التزام
ان الوجود زايد على ماهية الموجود وان كان لا يغايرها وانه
مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوي بدليل صحة انقسامه
الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لابد وان يكون مشتركا
ولا يلزم ان يكون جنسا الا لو كان مشتركا ذاتيا وهو ممنوع
بدليل توقف فهم الذات على فهمه وهذا يتجه على اختيار الامام
في الوجود ولا يتجه على راي من يقول الوجود نفس الموجود
وان لم يكن تمام ماهيته كالقاضي وامام الحرمين الثامن سلمنا ان
مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم ان لا مشترك سوى الوجود
والحدوث وحصركم منخرم بالامكان او بالمركب منه ومن غيره
وهذا منع قوي والاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم و
يمكن ابطال التعليل بالامكان او بالمركب منه ومن غيره بان

الامكان امر عدمي فان الخصم يقول ذلك في صحة الروية
ولا يمتنع تعليل العدمي بالعدمي قلت اجاب عنه بعض
التلمسانيين في شرحه على عقيدة ابن الحاجب بان قال يكفي
المستدل بحثت فلم اجد ثم ظهور وصف صالح للتعليل
بعد ابطال ما حصر من الاوصاف لا يوجب انقطاعه فتعين
ابطاله ثم ابطل عليه الامكان منفردا بعدم صحة روية
كل ممكن ومع غيره باستحالة التركيب في العلة الفعلية
قلت لا يخفى ضعفه فان قول المستدل بحثت فلم اجد انما يحصل
الظن فقط فيصح قبوله في الامارات وما المطلوب منه النظر
لا في البراهين وما المطلوب منه العلم كمسلتنا هذه وانما
يصح الاستدلال بالسبر في مثل مسلتنا اذا كان الحصر قطعيا
لدورانه بين النفي والاثبات والابطال قطعيا لكونه من
الضروريات او ما ينتهي اليها واين ذلك وما ذكر بعد مبني
على هذا الاساس الذي بان انهدامه على ان ابطاله علية الامكان
منفردا بعدم صحة روية كل ممكن فاسد لانا نقول الممتنع وقوع
روية كل ممكن لا صحته ولا يلزم من صحة الشي وقوعه والمعلل
بالامكان الثاني لا الاول والله تعالى اعلم التاسع سلمنا ان لا مشترك
سوى

سوى الحدوث والوجود لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة
الاعتبار قوله لا يعقل الاشتراك من العدم قلنا لا نسلم
بل الحدوث هو الوجود والمقيد بمسبوقية العدم والمسبوقية
امر مقارن للوجود وكيفية له وصفة الثابت ثابتة وجوابه
ان الوجود صفة اعتبارية لا حقيقة ثابتة والا لكانت
حادثة ايضا ولزم التسلسل العاشر سلمنا ان الوجود علة
مشتركة ولكن لم قلتم انه يقتضي ذلك مطلقا وما المانع من
توقف الاقتضا على شرطه وانتفا مانع والحكم متوقف على
ذلك الا ترى ان الحياة مصححة لكثير من الاحكام كاللذة
والالم وغير ذلك والباري تعالى لا يصح وصفه بذلك وجوابه
ان العلة القطعية لا يصح فيها ذلك لانها تقتضي حكمها لذاتها
فلا يصح وجودها بدونه كالعلم والعالمية والحياة في جميع
ما ذكروه شرطا لا علة الحادي عشر ما المانع ان يكون الوجود
علة لصحة الروية بالنسبة الينا والعلة انما تقتضي حكما اذا وجدت
في محلها فان صحة خلق الجواهر معلل بامكانها بالنسبة الى الله
تعالى لان الخلق انما يصح منه ولا يصح بالنسبة الينا وجوابه
العلة العقلية لا يتخلف حكمها عنها بحال وقدرنا لا نوثر وقدرة

الباري تعالى موثرة ونسبتها الى ساير الممكنات نسبة واحدة
ولذلك قلنا ان الباري تعالى قادر على كل الممكنات وموجد
لها وليس للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة الثاني عشر ان
هذه الحجة تنتقض بالوجهين الذين ذكرهما الامام الفخر وقد
تقدم وزادت البهشمية سوالا وهو ان الروية لو تعلقت بالوجود
لما ادركنا اختلاف الاشيا وجوابه انا اذا شاهدنا شيا علمنا
وجوده ويتبعه العلم بتميزه وقال ابو هاشم الروية تتعلق بالاخص
ويتبعه العلم بالوجود الاعم قال وما ذكرناه ادخل في قضية
العقل فان العلم بالاخص يستلزم العلم بالاعم ولا ينعكس قلنا
نحن لا ندعي ان ذلك لازم للعقلا الا عادة بل نقول ان علم ذلك
في بعض الاشيا فهو قضية عادية وقول ابي هاشم ان الروية
تتعلق بالاخص ثم يتبعه العلم بالوجود كيف يصح منه مع زعمه
ان اخص وصف الشي حال نفسية وقوله كما ان الحال لا موجودة
ولا معدومة فهي لا معلومة ولا مجهولة وعنى به انها لا تعلم
على حيالها واذا لم تكن معلومة على حيالها فكيف تكون محسوسة
وكل محسوس معلوم وقوله انا ننتقل من ادراك الاخص الى
ادراك الوجود الاعم لا يستقيم مع دعواهم ان الوجود عرضي

يفارق

بمفارق فانهم اثبتوا الماهية متقررة في العدم بدون
الوجود والعلم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتي
او لازمه لا العرضي المفارق قلت واقتصرنا في العقيدة
على احد هذه الاعتراضات وهو السابع منها ص ومعتمد
من احالها من المبتدعة انما تستدعي الجهة والمقابلة
وهو باطل لان ذلك مفرع على انبعاث الاشعة فتتصل بالمرئي
وذلك لو صح لوجب ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته
وهو باطل على الضرورة ش الاشعة عندهم اجزاء مضيئة
تتصل تنفصل من العين وتتشبث بالمرئي فيرى بشرط
ان يكون مقابلة الرائي وبشرط انتفا القرب والبعد المفرطين
وانما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة المتصل
بالمرئي ويسمونه قاعدة الشعاع ويسمون المتصل منها بالناظر
منبعث الشعاع وقالوا ان قاعدته اذا لاقت جسما صقيلا
لا تضرس فيه كالمراة لم تتشبث به بل تنعكس الى الرائي
فيرى نفسه قالوا وانما لم ير داخل الجفن للقرب المفرط فلهذا
قالوا لا يصح ان يرى جل وعلا لاستحالة اتصال الاشعة به
لانها انما تتصل بالاجسام ولاستدعائها جهة تنبعث اليها

والله جل وعلا ليس بجرم ولا في جهة واهل الحق رضي الله تعالى
عنهم يقولون الادراك معنى تخلقه الله تعالى في المدرك
فان خلق في جزء من العين سمي ابصارا وفي جزء من القلب
سمي علما وفي جزء من الاذن سمي سمعا وفي اللسان سمي
ذوقا وفي كل الجسم سمي حسا واختصاص خلقه بهذه المحال
انما هو بحكم العادة وكذلك اختصاص بعضها بان يكون المدرك
في جهة وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو بحكم العادة
ويجوز ان تنخرق العادة فيتعلق بما هو قريب او بعيد جدا
بل وبما ليس في جهة كما جرت العادة بذلك في العلم قوله
وذلك لو صح لوجب الى اخره هذا من جملة ما رد به عليهم
القول بانبعاث الاشعة وهو انه لو كان الروية بانبعاث
الاشعة لزم ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته ولا تسع
حدقته من الاشعة اكثر منها لكنه يرى دفعة اكثر من ذاته
كلها باضعاف مضاعفة فضلا عن حدقته فدل على ان الروية
ليست كما يزعمون من انبعاث الاشعة ص قالوا انما ذلك
لاتصال الشعاع بالهوى وهو مضي فاعان على روية ما قابله
كالبلور المعين باشراقه على روية ما فيه قلنا فيلزم ان لا يرى

ن

من الهوى الا قدر حدقته وايضا فنحن نرى والهوى مظلم
ما نرى وهو مشرق ش يعني انهم اجابوا عما الزموه من
عدم روية الانسان اكثر من حدقته بان منعوا الملازمة
ومستندهم انه انما راى الكثير لان اجزاء الهوى مضية
فيتصل الشعاع بها وهي تتصل بالسما فتعين على الابصار
كما ان البلور اذا اتصل الشعاع بما به وهو جسم مضي متصل
بما فيه فيرى ما فيه ورد عليهم بانه لو كان كذلك لزم ان
لا يرى الكثير من السما وغيرها حيث يكون الهوى مظلما بالليل
مثلا وايضا فما باله راى من الهوى نفسه اكثر من حدقته
مع ان الشعاع انما اتصل ببعضه ص ومما ينقض عليهم عدم
روية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به ولا ينال له من ذلك
وحده الا ما يناله مع غيره وروية الكبير مع البعد صغيرا
مع اتصال الشعاع والمقابلة لجميعه ش يعني انه مما ينقض
عليهم ادعاهم وجوب روية ما اتصل به شعاع الجوهر الفرد
اذا كان في سمت الشعاع فانه لا مانع على زعمهم من اتصال الشعاع
به بدليل انها تتصل به عند اجتماعه مع غيره ولا يناله من الشعاع
عند الاتصال الا ما يناله عند الانفصال فكان يجب على قولهم ان

يرى عند الانفراد مع انه لا يرى وكذا ينتقض مذهبهم برؤية
الكبير مع البعد صغيرا مع ان شرط الرؤية على زعمهم موجود
وهو انفصال الشعاع والمقابلة لجميعه ص قالوا انما ذلك
لان الشعاع نفذ من زاوية حادة لمثلث قاعدة المرئي
فقام خطا مستقيما بوسط القاعدة على زوايا قائمة
ومعلوم انه اصغر مما يقوم عليها من سائر الخطوط فزيادة
ذلك البعد لغيره منعت من رؤية طرفي المرئي قلنا فيلزم
اذا انتقل المرئي الى مقدار تلك الزيادة من البعد الا يرى
والمشاهدة تكذبه ش يعني انهم اجابوا عما نقض عليهم
من رؤية الكبير صغيرا بان قالوا لا نسلم استوا نسبة اجزا
الكبير مع البعد الى الرائي حتى يلزم ان يراه على حاله كبيرا
وذلك لان الجزء الواقع في وسط المرئي اقرب الى الناظر
من الجز الواقع في طرفه وبيانه انه اذا خرج خطان شعاعيان
متوهمان كساقي مثلث ونفرض ان قاعدة هذا المثلث اي
الخط الذي يقوم عليه ذانك الساقان جسم المرئي البعيد
فيكون هذان الساقان على طرفيه وخرج من نقطة العين
خط اخر فقسم ذلك المثلث نصفين وقام بوسط تلك القاعدة
قائمة

فانه يحدث فيه زاويتان قايمتان ويكون كل واحد من
الخطين الواقعين على الطرفين وترا الزاوية القايمة وقد
تبين في الهندسة ان وتر الزاوية القايمة التي في المثلث
اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فالخطان الواقعان
على الطرفين اطول من الخط الواقع على وسط الجسم المري فتكون
الاجزا التي وقع عليها الطرفان ابعد عن البصر من الاجزا التي
يقع عليها الخط الاوسط فنسبة الاجزا اذا ليست متساوية
في القرب والبعد فلذا صح ان يرى بعض الجسم دون بعض
فيرى الكبير صغيرا وهذه صورة المثلث اجابهم اهل الحق
رضي الله عنهم بانه اذا كان البعد الحاصل بين المري والناظر
مائة ذراع مثلا والذي بين طرفيه زايدا على المائة قدر ذراع
فكان يجب اذا انتقل ذلك الجسم الذي رى صغيرا الى مسافة
الطرفين وهي مائة ذراع وذراع ان لا يرى الا منه كما لم ير
الطرفان الكائنان في تلك المسافة لكن المشاهدة تكذب ذلك
فبطل ما ذكروه ص ومما ينقض عليهم روية الاكوان مع ان
الاشعة لم تتصل بها قالوا المري ما اتصلت به او قام بما اتصلت
به قلنا فيلزم ان نرى الطعوم والروايح لقيامها بما اتصلت

قالوا ائما ذلك فيما يقبل الروية قلنا فما هو البعيد يرى
دون لونه ش هذا ما نقض عليهم قولهم بان سبب الروية
اتصال الاشعة بالمري وانه انما يرى ما اتصل به الشعاع
وهذا قول الاقدمين منهم فقيل لهم قد يرى الاكوان وهي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والالوان والاشعة
اجسام والعرض يستحيل عليه مماسة الاجسام فاجابوا بالرجوع
عن قولهم الاول وقالوا المري ما اتصل به الشعاع والاشعة
لا تتصل بها فقيل لهم فيلزم ان نرى الطعوم والروايح لانها
قايمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما نقول ما قام بما اتصل
الشعاع يرى اذا كان مما تجوز رويته وهذا الذي اوردتم
عندنا لا تجوز رويته فقيل لهم فالجسم اذا كان بعيدا يرى
ولا يرى لونه وانما يرى على زعمكم ان قام بما اتصل به الشعاع
لا تصال الشعاع به واللون قايم به وهو مما يجوز ان يرى
اتفاقا بيننا وبينكم ص ومما ينقض عليهم روية قرص الشمس
مع عدم روية ما دونها من الطير اذا علا في الجو ورويتنا
الى النار على البعد دون ما دونها وايضا الانبعاث انما يكون
عن اعتماد الى جهة والسيوسطه ش يعني مما ينقض قولهم
برويته

بروية ما اتصل به الشعاع انا نرى قرص الشمس ولا نرى الجوارح
التي بيننا وبينها اذا اتعالت في الجو ونرى في الرؤية النار
من بعد ولا نرى ما بيننا وبينها مع ان الشعاع لم يتصل بقرص
الشمس ولا بالنار الا بعد ان اتصل بالاجسام التي بيننا
وبينها فهذا كله يدل على بطلان انبعاث الاشعة في الرؤية
ان انبعاثها لا يكون الا باعتماد عليها والرائي لا يحس في
عينه اعتماد فان قالوا حركة الاجفان توجب خروجها
لجفنها فادنى اعتماد نخرجها قبل الرائي يرى ولا يحرك شيا
من عينه ولو سلم ذلك من جهة الاعتماد يجب ان السير منحصر
في الجهات الست فاذا انحصر الاعتماد في جهة منها لزم الانبعث
الاشعة الى غيرها فلا يرى سوا في جهة واحدة لكنا نرى دفعة
لنا في الجهات الست فبطل ما تخيلوه ص ثم لزوم المقابلة
يبطل برؤية الانسان نفسه في المراة والما قالوا لم تتشبث
الاشعة فيهما لعدم التضريس فانعكس الى الرائي قلنا فيلزم
ان لا يرى المراة والما قالوا لم تتشبث الاشعة فيهما لعدم
التضريس فانعكست الى الرائي لعدم قاعدة الاشعة فيهما
قالوا انما يرى صورة منطبعة لا نفسه قلنا فيلزم ان لا تتعد

وان اتصل لها سبب الرؤية وايضا مما يبطل انبعاث الاشعة صح

ببعده ش يعني انه مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية
رؤية الانسان نفسه في المراة والما ومحال ان يكون
مقابلا لنفسه اجابوا بانا نشترط ان يكون المري مقابلا
او في حكم المقابل والراي في هذه الصورة في حكم المقابل
قالوا لان الشعاع انما لاقا جسما صقيلا لم ينشبث به
ما نعكس الى الناظر فراى نفسه ورد عليهم بانه يلزم
على ما ذكروه ان لا يرى المراة ولا الما اذ قاعدة الشعاع
التي باعتبارها صح ادراك المري لم تتحقق اذ لا تشبث لها
فيهما لعدم التضريس كما زعموا فيلزم على قولهم ان يرى نفسه
ولا يرى المراة ولا الما وهو خلاف الحس اجاب الحكما عن الالزام
باعتبار اشتراط المقابلة بان قالوا لا نسلم ان المري في
المراة والما لم يقابل الراي وتوهمكم ذلك انما جاء من اعتقادكم
ان المري فيهما نفس الراي ونحن نقول ان المري انما هي
صورة منطبعة فيهما موافقة لصورة الراي لا نفس الراي
ولا شك حينئذ ان تلك الصورة مقابلة للراي اجاب اهل
الحق بانه لو كان المري صورة منطبعة في جسم المراة والما
للزم ان لا يبعد تلك الصورة ببعد الراي منها ولا تقرب

بقربه

بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي المراة والما فوجب
ان تنتبت بثباتها فدل ذلك على ان المري نفس الراي لا الشي
ينطبع في المراة والما وكذلك يلزم ان لا تتحرك بحركته وهو
ظاهر ص ومما يلزم على اشتراط المقابلة انه لا يرى الرايي
الاقدر ذاته اذ لا يقابل اكبر منها قالوا الشعاع اعان على ذلك
قلنا قد تقدم جوابه ش يعني مما يرد عليهم في اشتراطهم
المقابلة انه يلزمهم ان لا يرى الراي من الاجسام ما هو
اكبر من جسمه لانه لا يقابل اكبر منه فان قالوا الهوى المضي
الذي بينه وبين ذلك الجسم الاكبر مقابل لذلك الجسم الاكبر
فاعان على رويته قلنا فيلزم ان ما قابل من الهوى ذلك الجسم
العظيم يكون مقابلا للراي ليعين بعدم رويته على روية
ما قابل وهو محال وقد تقدم مثل هذا عن ذكر جوابهم عما
الزموا من عدم روية الانسان اكبر من حدقته ص ولو
سلم ذلك كله فروية الله تعالى لكل موجود لا بنية ولا شعاع
وليس في جهة ولا مقابلة يهدم ما اصلوه وايضا فما ثبت
من روية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد
وكثافة الحجب يبطل ما تخيلوه من الاشعة والمواضع ش

لا شك ان مما يجب له سبحانه وتعالى كونه بصيرا يتعلق
بصره بكل موجود كما سبق ومعلوم استحالة بنية الحدقة
التي جعلوها شرطا في الروية وكذا يستحيل انبعاث الاشعة
من ذاته العلية لانها اجسام لا تنفصل الا من الاجسام
وكذا يستحيل ان يقابله شي لاستحالة الجهة عليه فبطل
بهذا كل ما اصلوه في الروية من اشتراط بنية الحدقة
المخصوصة وانبعاث الاشعة ومما يبطل ايضا قولهم روية
النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية بعدها
وكثافة الحجب التي بينه وبينها فلو كانت الروية بانبعاث
الاشعة لما وصلت مع هذا البعد العظيم وايضا فالحجب
الكثيفة تردها لاسيما وهم قد قرروا ان من الموانع القرب
والبعد المفرطين ووجود حجاب كثيف بين الرائي والمرئي
ص واذا تقرر هذا فالبصر عند اهل الحق عبارة عن معنى
يقوم بمحل ما يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بحسب
تعددها وما لم يرى من الموجودات فلموانع قامت بالمحل
على حسبها وهل قام في العمى مانع واحد يضاد جميع الادراكات
او موانع فتتعدد بتعدد ما فاته رويته من الموجودات فعليه

تزدد

تردد ش قوله عبارة عن معنى يعني لا عن انتفاء الاشعة
كما تقول المعتزلة وقوله يقوم بمحل ما يعني لا انه يشترط
بنية الحدقة كما تقول المعتزلة فلو خلقه الله سبحانه في الكف
او في اي محل شاء من الجسم لصح لان ذلك المعنى انما يقوم
بجوهر فرد ولا اثر للجواهر المحيطة به فانه انما يقبل ما يقوم
به من المعاني لنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا
يصح ان تكون احاطة الجواهر شرطا في قيامه به اذ الشرط
لا بد ان يوجد في محل المشروط في قيامه به اذ الشرط لا بد ان
يوجد في محل المشروط والا لزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه
قوله ويتعدد في حقنا بحسب تعددها يعني ان بصرنا يتعدد
بحسب تعدد متعلقه كما سبق ذلك في علمنا وانه يتعدد في
حقنا بتعدد المعلوم قوله وما لم ير من الموجودات فلموانع
يعني لا يجوز ان يدرك اذا لم يقم بالمحل ادراك يتعلق به لزم
ان يقوم بالمحل معنى يضاد ادراكه وهو المعبر عنه في اصطلاح
الموحدين بالمانع وهو ماخوذ من القاعدة التي سبق بيانها
وهي ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده او مثله وتتعدد
تلك الموانع بحسب تعدد تلك الموجودات التي لم نرى ولا يلزم

من تعدد الادراكات وتعدد موانعها قيام ما لا يتناهى عدده
بالعين لان ادراك البصر انما يتعلق بالموجودات والموجودات
متناهية فادراكاتها وموانعها متناهية وانكرت المعتزلة
ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي سميناه مانعا وحملوا العمى
على انتقاص البنية الا ابا الهذيل العلاف فانه اعترف بالمانع
على الوجه الذي نقوله غير انه يجوز عروا المحل عنه وعن الادراك
وذلك باطل قولهم وهل قام في العمى مانع واحد الى اخره يعني
انه مما اضطرب فيه ائمتنا ان العمى هل هو معنى واحد يضاد جميع
احاد الابصار كما يضاد الموت احاد جميع العلوم والارادات
او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من احاد الابصار
والاول راي القاضي والاستاذ والثاني هو التحقيق ص
ومن الجايزات في حقه تعالى خلق العباد وخلق اعمالهم وخلق
الثواب والعقاب عليها ولا يجب عليه شي من ذلك ولا مراعاة
صلاح ولا اصلح والا وجب ان لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية
ولا اخروية والافعال كلها خيرها وشرها نفعها وضرها
مبثوثة في الدلالة على باهر قدرته جل وعز وسعة علمه وتعدد
ارادته لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص كان

الله تعالى ولا شي معه وهو الان على ما عليه كان فاكرم الله سبحانه
من شا بما لا يكيف من انواع النعيم بمجرد فضله لا لميل اليه
او قضا حق وجب له عليه وعدل فيمن شا بما لا يطاق وصفه
من اصناف الجحيم لا لاشتفا غيظ ولا لضرر ناله من قبله
ش مما يجب على كل مكلف ان يعتقد ان افعال الله سبحانه ذواتا
كانت او اعراضا كان فيها صلاح للعباد او لم يكن لا يجب عليه
منها شي هذا مذهب اهل الحق وخالفهم المعتزلة فاوجبوا
مراعاة الاصلح واوجبوا اللطف وهو خلق الشي الذي
يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة من غير ان ينتهي الي
حد الالجا واوجبوا اكمال العقل من اراد تكليفه وازاحة العلل
عنه التي تمنعه من ادا ما كلف به حتى انه لو اخل بذلك لكانت
لهم خصومة له ومطالبة كتعهم تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ولقد صدق فيهم قوله صلى الله عليه وسلم القدرية خصما
الله في القدر ثم دليل فساد مذهبهم ودليل صحة ما يقول
اهل الحق المعقول والمنقول اما المعقول فلانه سبحانه فاعل
بالاختيار لا بالايجاب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك
فلو وجب عليه فعل لما كان مختارا فيه اذ المختار هو الذي

بنا في منه الفعل والترك ولان الموجب في حقه ان كان قديما
لزم قدم الفعل وقد سبق وجوب الحدوث لما سواه وان
كان حادثا لزم اتصاف ذاته تعالى بالحدوث وقد سبق استحالته
عليه فهو سبحانه لا يتجدد له بفعل من الافعال كمال ولا بتركه
نقص بل هو الكامل بذاته وصفاته في ازله وفيما لا يزال
وانما الافعال ادلتنا نحن على معرفة وجوده وصفته على
حسب ما هو مقرر والى هذا المعنى اشرت بقولي والافعال
كلها خيرها وشرها الى اخرها وانما وايضا لو وجب عليه
صلاح العبد لما كلفه لما فيه من تعريضه للمعصية فان قيل
كلفه ليثيبه قلنا هو قادر ان يعطيه ذلك من غير عمل ولا
تكليف ولو وجب عليه الاصلح لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح
له ان لا يخلقه حتى يكون معذبا في الدنيا والاخرة وايضا
الاصلح للعباد ان يخلقهم في الجنة فلو وجب عليه لما خلقهم
في الدنيا وبالجملة لو وجب عليه الاصلح لما وجدت محنة دينية
ولا اخروية وما احسن ما ظهر وقعت بين الشيخ الاشعري
والجبائي في مسئلة مراعاة الصلاح فقال الشيخ للجبائي
ما تقول في ثلثة اشخاص مات احدهم قبل البلوغ والاخر مات

بعد

لبعد البلوغ كافرا والاخرمات بعده مومنا فقال الجبايي اما
الصغير ففي الجنة واما الكافر الكبير ففي النار واما الكبير
المومن ففي الدرجات العلى قال له الشيخ ما بال الصغير قصر
فيه عن درجة الكبير المومن فقال الجبايي لانه لم يعمل قدر عمله
فقال الشيخ من حجته على مذهبكم ان يقول يارب كان الاصلح
في حقي ان تكون ابقيتني حيا حتى اصل بعملي الدرجة العليا فقال
الجبايي جوابه ان يقول الله تعالى لو علمت انك لو بقيت الى سن
التكليف لكفرت فتخلد في النار فالاصلح في حقك موتك صغيرا
كما فعلت بك لسلامتك من الخلود في النار التي هي من اعظم
غنيمة فكيف وقد زدتك على ذلك ما لا يكيف من نعيم الجنة فقال
له الشيخ فاذا يقوم الثالث الذي مات كبيرا كافرا بل وكل كافر
من دركات لظى فيقول يارب كنا نرضى منك بادنى مرتبة هذا
الصبي فما لنا لم تمتنا صغارا قبل التكليف وقد علمت منا الكفر
بعده كما فعلت بهذا الصبي فبهت الجبايي ولم يقدر ان يجيب
بكلمة فقال له الشيخ رضي الله عنه وقف حمار الشيخ في العقبة
ثم قال تعالى ان نورت احكام ذى الجلال بميزان الاعتزال واما
المنقول فقوله تعالى لا يسل عما يفعل وهم يسلون وكقوله تعالى

ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ونحو ذلك مما هو كثير قوله
فاكرم سبحانه من شاء الى اخره يشير الى ان الاعمال ليست
علة عقلية لاستحقاق ثواب ولا عقاب لما عرفت من وجوب
استواء الافعال كلها بالنسبة اليه تعالى وما اثيب عليه منها
او عوقب فهو بمحض فضله تعالى او عدله وانما الافعال علامات
مخلوقة لله تعالى وبين الشرع ما اختار اليه سبحانه ان نزل
عليه من غير ان يكون بينهما ربط عقلي وتسميته الثواب
والعقاب جزاء لانهما في صورة الجزاء لسبق ما يدل عليه شرعا
وقد ورد انه سبحانه وتعالى يخلق لفضلة النار قوما يعذبهم
بها ولفضلة الجنة قوما ينعمهم بها من غير ان يسبق عمل
للفريقين ص وكلا النوعين دال على سعة ملكه وانقياد
جميع الممكنات لارادته وعدم تعاصيها على باهر قدرته
كل منها واقع على ما ينبغي من جريه على وفق علمه وارادته
من غير ان يتجدد له بذلك كمال او نقص لا حالا ولا مالا فالوجوب
اذا والظلم عليه تعالى محالان اذ الوجوب يستدعي تعاصي
بعض الممكنات والظلم يستدعي التصرف على خلاف ما ينبغي
ش مراده بكلا النوعين الثواب والعقاب اي اذا نظرت

الي الثواب وما احتوت عليه الجنة من دقايق النعيم الخارقة
للعوايد التي لم تخطر قط على بال والى مثلها من دقايق العذاب
وما احتوت عليه جهنم من انواع العذاب التي لا يكيف
كل ذلك لا يوجب له سبحانه تجدد كمال لذاته ولا لصفة من
صفاته حتى تجب ذلك عليه بل كل كمال يليق به فلم يزل متصفا
به في الازل وفيما لا يزال ولا يوجب له فعله او تركه نقصا
حتى يستحيل عليه واما فايدتها بالنسبة الينا فهي مستوية
في دلالتها لنا على وجوب تعالى ووجود صفاته العلية وسعة
جلاله وعظيم جماله بل لم يردنا وقوع النوعين وخلق الاضداد
الا قوة علم بعظيم اختياره وسعة ملكه وانه ليس مجبورا
على فعل من الافعال ص روض هنا استحالة ان يكون فعله لغرض
لانه لو كان له غرض في الفعل لاوجبه عليه والا لم يكن له علة
فيكون مقهورا كيف وربك يخلق ما يشا ويختار وايضا فالغرض
اما قديم فيلزم قدم الفعل وقدمر برهان حدوثه او حادث
فيفتقر الى غرض ثم كذلك ويتسلسل فيودي الى حوادث
لا اول لها وقدمر برهانها وايضا فالغرض اما مصلحة تعود
اليه او الى فعله فالاول محال لاستلزامه اتصاف ذاته العلية

ص

بالحوادث والتالي محال لعدم وجوب مراعاة الصلاح
والاصلح ولانه قادر على ايصال تلك المصلحة الى العبد
مثلا بغير واسطة ولانه يلزم فيه تعليل الشي بنفسه
او التسلسل لنقل الكلام الى تلك المصلحة بنفسها ش يعني
انك اذا عرفت استوا الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه
مختار في جميعها لا يجب عليه منها شي لزم ان لا يكون له
تعالى غرض في شي منها اي لا علة لشي من الافعال مشتملة
على حكمة تبعثه على ايجاد ذلك الفعل او اعدامه بل هو جل وعلا
مختار في كلا الامرين واستدل في هذه العقيدة على هذا
المطلب باوجه الاول انه لو كان له غرض في فعل من
الافعال لكان ذلك الفعل واجبا عليه لا يتاتى له تركه
وبيان الملازمة ان معنى الغرض ان يشتمل الفعل على
حكمة تبعثه عقلا على ايجاده بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل
معنى الغرض فيكون موجبا للفعل والا لم يكن غرضا له علة
فيه فقولي والا لم يكن علة له بيان الملازمة واما قولي
فيكون مقهورا فهو بيان للثانية وهي قولنا لكنه لا يكون
الفعل واجبا عليه لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره

اذ

اذ المختار هو الذي يتاتى منه الفعل والترك والغرض ان
هذا الفعل فيه غرض لا يتاتى معه ترك وقد علمت فيما سبق
وكونه جل وعلا مختارا فبطل اذا ان يكون في فعل من افعاله
غرض يحمله على الفعل قال تعالى وربك يخلق ما يشا ويختار
الثاني ان الغرض اما ان يكون قديما فيجب قدم الفعل
والا كان الباري جل وعلا ناقصا لفوات غرضه او حادثا
فيحتاج هذا الغرض الى غرض حادث اذ هو من جملة الافعال
الحادثة ويلزم التسلسل وحوادث لا اول لها وقدم الفعل
باطل لما عرفت من برهان حدوث العالم والتسلسل وهو اثبات
حوادث لا اول لها وقدم الفعل باطل لما عرفت من برهان حدوث
العالم والتسلسل وهو اثبات حوادث لا اول لها باطل وقد
سبق برهانه الثالث الغرض اما مصلحة في الفعل تعود اليه
تعالى او مصلحة تعود الى خلقه والاول باطل لانه يوجب
اتصاف ذاته بالحوادث وقدمر بطلانه ويوجب ايضا
ان يكون ناقصا في ذاته وانما تكمل بافعاله والثاني باطل
لما عرفت من عدم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح عليه تعالى
ولان غرض العبد انما هو حصول لذات له او دفع الم والله سبحانه

قادر على ايصال ذلك له بغير واسطة فعل وايضا ننقل الكلام
الى هذه المصلحة فنقول ما الموجب لخلقها ووجودهـا
بواسطة الفعل فان قيل الذات كونها مصلحة لزم تعليل
الشي بنفسه لانها صارت غرض نفسها وان قيل الغرض زايد
عليها نقل الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل وكما عرفت
وجوب نفي الغرض في افعاله تعالى كذلك يجب في احكامه
وما يذكره فقهاء اهل السنة علل الاحكام انما هو بالجعل
الشرعي ورعيه تفضلا بالحكم العقلي وايجابه الاحكام
ولهذا اعترض على ابن الحاجب قوله في اصوله في باب
القياس عندما تعرض لذكر شروط العلة ومنها ان تكون
بمعنى الباعث ونؤول بان مراده الباعثة للمكلف على
الامتثال لا الباعث له تعالى على الحكم والحق انها مع ذلك
عبارة موهمة فيجب تجنبها وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة
من فعل الله تعالى موهما للتعليل بالاغراض كقوله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانه يجب تاويله فنجعل
اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة مثلها قوله تعالى
فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهي من الاستعار[ة]

التبعية

التبعية على ما تقرر في فن البيان ص قالوا اذا لم يكن غرض
فالفعل سفه قلنا السفه عرفا ما فعل مع الجهل بالعواقب
او ترجيح اللذة الحاضرة حتى يفعل السفيه ما فيه ضرورة
او حتفه وهو لا يشعر واين هذا من فعل المتعالي عن تجدد كمال
او نقصان الذي لا يعزب عن علمه شي على الاطلاق في سر واعلان
ش هذه شبهة من جهة المعتزلة القائلين بثبوت الاغراض
الموجبة للافعال والاحكام وتقريرها ان قالوا لو كان الفعل
او الحكم وقع بغير غرض للزم السفه او العبث ممن صدر امنه
لكنه تعالى حكيم فيستحيل عليه العبث والسفه فيستحيل اذا
ان يفعل او يحكم لا لغرض والجواب منع الملازمة وذلك ان
السفه في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل
حتى ان السفيه ليفعل ما يضر به او يهلكه حالا او مالا وهو
لا يشعر او يشعر لكن لجهله وخفة عقله يرجح المرجوح من
قضا لذة حالية لا بقا لها مثلا على عفو بانة عظيمة دايمة
واما العبث فيطلق في العرف على فعل الشي مع الذهول
او عدم القصد وهذا كله لا لزوم بينه وبين نفي الغرض
لانا نقول الله تعالى لا غرض له في الفعل مع ان افعاله كلها

جارية على وفق علمه وارادته لا بمحقق ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها بل هو الغني في ذاته وصفاته ازلا وفيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة اليه تعالى عبارة عن علمه بالاشيا وقدرته على احكامها واتقانها فهي تقتضي العلم والقدرة وهما واجبان له تعالى لا فعل الشي لغرض كما زعمت المعتزلة واذا فهمت هذا في افعاله فافهم مثله في احكامه فانها ايضا جارية على وفق علمه لا يتطرق من قبلها نقص كيف ما وجهها على عبده وان فسر المعتزلة السفه والعبث بنفي الغرض سلمنا الملازمة ومنعنا الا ستثنائية وقضاء الامر انا نمنع على هذا التقدير اطلاق هذين اللفظين بالنسبة اليه تعالى لانهما معنى يستحيل في حقه وهو ما ذكرنا انهما يدلان عليه عرفا لا كما ذكروه من دلالتهما على نفي الغرض ص واذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الافعال على بعض بالنسبة اليه تعالى عرفت جهالة من تسور على الغيب وراى ان العقل يتوصل دون شرع الى ادراك الحسن والقبيح عند جل وعلا على انه لو سلم لهم ذلك جدلا لم يلزم جزم العقل بشي من ذلك لتعارض اوجه

ف

من النظر في ذلك متضادة فاذا لم نعرف وجوب الايمان
ولا تحريم الكفران الا بعد مجي الشرع ش لما تحقق ان مذهب
اهل السنة ان الافعال كلها مستندة الى الله تعالى ابتداءً
من غير واسطة لا تاثير لغيره في شي منها لزم ان الافعال
كلها مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته او صفته
ولا يتصف بعضها بالقبح من حيث ذاته او صفته فلا مجال
للعقل اذا في ادراك الحكم شرعي لها اذ لا سبب له على ما عرفت
فليس الحسن شرعا عند اهل الحق الا ما قيل فيه افعلوه وليس
القبيح شرعا الا المقول فيه لا تفعلوه كل واحد منهما بما اختص
به من الافعال لا علة له وقالت المعتزلة الافعال الاختيارية
حسنة وقبيحة من جهة العقل وزعموا ان منها ما يدركه
بالضرورة كحسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار
والكفران ومنها ما يدركه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع ومنها ما يقف عند ادراكه الا بابا الشرع
كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من
شوال وقضوا ان الشارع في هذا النوع مخبرا عن حال
المحل لا انه الشافيه حكما قالوا الحكيم الذي يخبر ان هذا

العقار حارا او بارد ثم اختلفوا فذهب القدما الى ان الافعال
حسنة وقبيحة لذاتها وقال قوم منهم هي حسنة وقبيحة
لصفة لازمة كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضي عدم
المفسدة وكالزنا المشتمل على اختلاط الانساب المقتضي
تركه تعاهد الاولاد وقال قوم منهم بالفرق بين القبيح
فهو قبيح لصفة والحسن فهو حسن لذاته وحجتهم ان
الذوات كلها مستوية والتمييز انما هو بالصفات ولو قبح
الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى وقال الجبائي واتباعه
الفعل يحسن او يقبح بوجه واعتبار كضرب اليتيم يحسن
ان كان للتاديب ويقبح ان كان لغيره والرد على الجميع
ما مضى من كون الافعال لا تاثير للعباد في شي منها
فتحسن عقلا طلبا منهم او النهي عنها وانما مرجع الاحكام
الشرعية الى بيان كون تلك الافعال امارة على ما جعلت عليه
من ثواب او عقاب او عدمها ولو اتصف الفعل بالحسن او القبح
لذاته او لصفة لازمة لما كلف الكافر بالايمان والتالي
باطل بالاجماع وبيان الملازمة انه تعالى علم ان الكافر لا يومن
فتكليفه بالايمان تكليف بمستحيل وهو قبيح عندهم وايضا
لو

لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته او لصفة لازمة لما
اختلف بان يكون تارة حسنا وتارة قبيحا ولاجتمع النقيضان
في قول القايل لاكذبن غدا صدق او كذب والبحث في المسيلة
طويل وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل قوله
على انه لو سلم لهم ذلك جدلا لم يحرم العقل بشي لتعارض
اوجه من النظر في ذلك متضادة يعني انه لا اختفا في فساد
مذهب المعتزلة على اصول اهل الحق كما سبق وكذا ايضا
يستبين فساد مذهبهم في ان العقل يدرك الحكم الشرعي في
الافعال وان لم يبعث نبي على تقدير ان سلم لهم جدلا اصل
التحسين والتقبيح عقلا لتضاد اوجه بحيث يستبين بها
فساد رايهم في ذلك فانا لو نظرنا قبل مجي الشرع في شكره تعالى
على النعامه علينا لكان العقل يقتضي عند المعتزلة ان شكره
تعالى واجب من غير ان يتوقف في ذلك على مجي شرع لان
معرفته تعالى ومعرفة كونه منعما يدركهما العقل بدون شرع
وكذا يدرك بدونه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه فيدرك
اذا وجوب الشكر وتحريم الكفران بدون شرع فيقال لهم
هذا الشكر لو وجب قبل الشرع لكان له فايدة اوما لا فايدة

له ليس بحسن حتى يجب لكن ثبوت الفايدة فيه قبل
الشرع باطل لان الفايدة فيه اما ان ترجع الى العبد
الشاكر او الى الرب المشكور وعودها على العبد اما في العاجل
او في الاجل والاقسام كلها باطلة اما بطلان عودها الى
العبد عاجلا فلانه انما يحصل لها له في العاجل التعب فقط
واما بطلان عودها اليه اجلا فلان العقل لا مجال له قبل
الشرع في شي من امور الاخرة اجماعا واما بطلان رجوعها
الى الرب فلتعاليه جل وعلا عن ان يتجدد له كمال بل هو الكامل
بذاته وصفاته الازلية والغني عن الخلق واعمالهم فهذا الوجه
من النظر العقلي يدفع وجوب الشكر ويعارض الوجه الذي
اوجبه عندهم وهو ادراك كونه تعالى منعما فان قالوا لا نسلم
انه ليس في الشكر فايدة قبل الشرع بل فيه فايدة للعبد
وهو الامن من العقوبة التي يحتمل ثبوتها على تقدير الاعراض
عن الشكر قلنا وكذا يحتمل ان يعاقب على فعل الشكر من وجهين
الاول التعب فيه للذات المملوكة لله تعالى وتصرفه في ذلك
بغير اذنه فكان كمن يشكر ملكا اوصل اليه نعمة بان يتعب عبيد
الملك في اداء شكرها بغير اذنه فلا اشكال انه قد عرض نفسه
بشكر

بشكر الملك على هذا الوجه للعقوبة الثاني ان من اعطاه ملك
جواد في غاية الجود كسرة صغيرة من خبز الشعير مثلا وله
من خزاين انواع الاطعمة واجناس الاموال ما لا نهاية له ولا ينقص
بما يعطي منه ثم صار ذلك الفقير المحتاج يذكر الملك ويثني عليه
في المحافل على اعطايه تلك الكسرة من الشعير لاستحق العقوبة
لاستهزايه بالملك واستصغار قدره حين يمدحه بما لا بال له عنده
ولا شك ان نعيم الدنيا والاخرة كلها بالنسبة الى عظيم قدرة الله
تعالى وسعة ملكه وجلاله كلا شي فقد بان لك بهذا ان دخول
العقل الى طلب احكام الله تعالى في الافعال بميزان التحسين
والتقبيح دخول بميزان مختل ينقلب به صاحبه خاسيا وهو
حسير فالحق وقد ذكر لك على الشرع والملجا في معرفته الى السمع
توجب البحث على النبوة وتحقيق شروط الرسالة وهو الفصل
الذي نشرع فيه الان ص فصل ومن الجايزات وتجب
الايمان به بعث الرسل الى العباد ليبلغوهم امر الله تعالى ونهيه
واباحته وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع لما عرفت ان
العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما
ش لما فرغ من الالهيات وما يتعلق بها شرع في النبوة

ويتحصر الكلام فيها في ثلاث مسايل الاولى في معنى النبوة
والنبي والرسالة والرسول والثانية في حكم الرسالة والثالثة
في اقامة الدليل على ثبوتها وما يتعلق بذلك المسلة الاولى
في معنى النبوة والنبي لفظ النبوة في اللغة على وجهين
مهموز وغير مهموز فاما في لغة من همز فهو ماخوذ من النبا
وهو الخبر ويحتمل ان يكون فعيل بمعنى مفعول اي هو منبا
بالغيوب او بمعنى فاعل او مفعول اي مبني بما اطلعه الله عليه
ويصح ترك الهمزة في هذين الوجهين تسهيلا واما في لغة
من لم يهمز من اصل فهو ماخوذ من النبوة بفتح النون وهو
ما ارتفع من الارض يقال نبا الشي اذا ارتفع فالمعنى على
هذا ان النبي مرتفع عن طرق البشر باختصاصه بالوحي
وخطاب الله تعالى وليست النبوة صفة ذاتية للنبي كما
صار الكرامية بتخفيف الراو ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة
فانهم يرون التزكية والتحلية صقالا في مراة النفس الى ان
ينتهيا لما لا ينتهيا لادراكه غيره وانما مرجع النبوة الى اصطفا
الله تعالى عبدا من عباده بالوحي اليه فالنبوة عندنا هي اختصاص
بسماع وحي من الله بواسطة ملك او دونه فان امر بتبليغه

رسالة

رسالة فالمختص بالاول والثاني رسول وبالاول فقط نبي
فالرسول اذا اخص من النبي مطلقا فكل رسول نبي وليس
كل نبي رسول وقيل هما بمعنى وقيل بينهما عموم وخصوص
بوجه فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي فيمن اوحي
اليه من البشر ولم يومر بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحي
اليه من الملايكة وبعث الى غيره وقيل هما متباينان وان
الرسل هم اصحاب الكتب والشرايع والنبيون هم الذين يحكمون
بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم المسلة الثانية في حكم
الرسالة مذهب اهل الحق ان الرسالة ممكنة تفضل مولانا جل وعلا
بها واوجبتها المعتزلة عقلا على اصلهم في وجوب مراعاة
الصلاح والاصلح ومنعتها البراهمة عقلا ولا يخفى فساد
المذهبين ان حقق ما مضى من ابطال اصل التحسين والتقبيح
ومراعاة الصلاح والاصلح فلا حاجة لنا الى التطويل بكثرة
الحجج وقد اتضح الحق وصار عيانا واما المسلة الثالثة
فسنذكر ما يتعلق بها مع لفظ العقيدة وقوله ليبلغوهم
عن الله تعالى الى اخره اشارة منه الى بعض فوايد بعثة
الرسل وتخص هذه الفوايد لانها مقصورة عليهم لا يمكن

وصول العقل اليها بدونهم واما غيرها مما او صحوه من
الاحكام العقلية وادلتها العقلية القطعية فقد يتوصل
العقل بدونهم الى شي منها لكن ظهرت الفايدة في هذا
النوع وشبهه انهم ارشدوا العقول الى الحق فيه بدون
كبير تعب وفطنوها الى دقايق من الانظار لم تكن تشتغل
بادراكها وقطعوا معاذير الخلق من كل وجه قوله وما
يتعلق بذلك من خطاب الوضع اسم الاشارة راجع الى الامر
والنهي والاباحة وخطاب الوضع هو الحكم على امر بانه سبب
او شرط او مانع لتلك الاشيا المذكورة فالسببية كحكم الشرع
على دخول الوقت بانه سبب لوجوب الصلاة والامر بعدما
وعدة المراة فانها سبب لمنع النكاح وانعقاد البيع فانه
سبب لاباحة التصرف في المبيع قوله ولا ما بينهما يعني وهو
ما ليس بطاعة ولا معصية كالمباح وخطاب الوضع اذ كل
ذلك لا يعرف الامن قبل الشرع ص وتفضل سبحانه بتاييدهم
بالمعجزات الدالة على صدقهم وهو فعل الله سبحانه خارق
للعادة مقارن لدعوى الرسالة متحدا به قبل وقوعه غير
مكذب يعجز من يبغي معارضته عن الاتيان بمثله ش

بيان وشبهه

المعجزة

المعجزة
اسم فاعل ماخوذ من الاعجاز مصدر عجز وهو لفظ اطلق
على الاية الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذكر امام
الحرمين ان في اطلاق لفظ المعجزة عليها توسعا من وجهين
احدهما ان اللفظ يشعر بحقيقة العجز ولا يصح ثبوت العجز
لانه ان كانت الاية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح
لفظ العجز حقيقة عما ليس بمقدور وان كانت من جنس مقدور
البشر فالعجز عندنا يقارن المعجوز عنه والمعارضة منتفية فلا
يصح ثبوت عجز متعلق بها فقد تسومح في اطلاق العجز على انتفا
قدرة كما يتسامح في الجهل ويطلق على انتفاء العلم الوجه
الثاني في التوسع ان لفظ المعجزة يشعر بفاعل العجز والله تعالى
هو فاعل العجز فسمي ما فعل العجز عنده معجزا مجازا واما قوله
وهي فعل الله سبحانه الى اخره فشرح هذا يستبين ببيان
ما احترز منه بكل قيد من تلك القيود فاليه اشار بقوله
ص فاحترز بالاول من القديم فليس فعلا لله فلا يكون
معجزة ودخل فيه الفعل الذي تعلقت به القدرة الحادثة
كتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم القران فهو معجزة لرسول الله صلى
الله عليه وسلم دون غيره اذ غيره اذا تلاه انما يحكيه وليس

هو لا خذله عن الملك ودخل فيه ما لا تتعلق به القدرة
الحادثة كاحياء الموتى وتكثير الطعام وانقياد الحجر
والشجر وعن بعض اصحابنا في المعجزة ان تكون من النوع
الثاني لا الاول فتكون معجزة القران على هذا في نظمه المخصوص
واطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك دون سائر الناس
وكلا الامرين ليس من كسبه ولا من فعله وهذا الثاني
اظهر والله اعلم ش يعني انه احترز بالشرط الاول وهو
كون المعجزة فعلا لله تعالى مما لا يكون فعلا له تعالى كالصفة
القديمة وانما لم يصح ان يكون القديم معجزة لعدم اختصاص
بعض المتحدين به دون بعض ثم ذكرت قولين في اشتراط
ان لا تكون المعجزة مكتسبة وقد ذكرهما ابن دهاق في شرح
الارشاد ومثله بتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم ونظير ذلك
المشي على الما والتحلق في جو السما اذا وقع التحدي بهما فان
تلك الحركات فعل الله تعالى وهي ايضا مقدورة للعباد بمعنى
ان القدرة الحادثة تتعلق بها لا على سبيل التاثير وجعلها
امام الحرمين معجزة من حيث فعلها الباري لا من حيث كونها
مكتسبة ومال الى ان القدرة على ذلك معجزة واورد عليه بانه

اذا

اذا وقع التحدي بنفس الحركة الخارقة للعادة فلا يمكن
ان تكون القدرة معجزة وان كانت فعلا لله تعالى خارقة
للعادة غير مكتسبة لان شرط ثبوت كون الخارق معجزة
ان يكون مسبوقا بدعواه اية فينبغي ان لا تكون القدرة معجزة
الا ان يتحدى بهما النبي وبا في لفظ العقيدة واضح ص
فان قلت قد يتحدى النبي صلى الله عليه وسلم بعدم الفعل
كما قال صلى الله عليه وسلم قد عصمني ربي وكما قال نوح عليه
السلام ثم اقضوا الي ولا تنظرون فقد وقع التحدي بعدم
الفعل كالضرب والقتل فالجواب ان علمه واخباره بذلك على
وفق ما ظهر هو المعجزة وهو فعل الله سبحانه خلقه له ومنهم
من قبل هذا الاعتراض فزاد لادخال ما ورد بعد قوله
في شروط المعجزة وهو فعل الله فقال او ما يقوم مقامه س
هذا سوال يتجه على اشتراط كون المعجزة فعلا وذلك ان
المعجزة قد تكون عدم فعل لا فعلا كالتحدي بالعصمة من اذاية
الخلق في المثالين المذكورين فان التحدي به عدم الفعل
منهم كالضرب والقتل ومثله اذا قال المتحدي المدعي للنبوة
ايتي ان لا يقوم احد في هذا الاقليم مدة ضربها ولاجل هذا

السوال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله تعالى
المعجزة فعل او ما يقوم مقام الفعل اجاب بن دهاق
بالجواب الذي ذكرت في العقيدة وهو رد المعجزة الى العلم
بذلك والاخبار به على وفق الواقع واجاب امام الحرمين
بان القعود المستمر على خلاف الاعتياد في مثل ابني ان لا يقوم
احد هو المعجز وكذا يقول ان الترك على خلاف المعتاد في
المثالين الاخيرين هو فعل وهو المعجز وكلا الجوابين غير
مستقيم لوجهين احدهما ان التحدي لم يقع بما ذكر في
الجوابين وانما وقع على الغرض لعدم الفعل الثاني وهو
خاص بالامام انه لو تحدى نبي بان يعدم الله هذا الجبل العظيم
لكان المتحدي به هنا عدما فان اجاب بان العدم الاضافي
فعل تؤثر فيه القدرة كما يقول ومن تبعه ليس بقطع الاعراض
لم يسلم له ذلك لان رايه الطاري لا يصح ان تؤثر فيه القدرة
فبطلت حيلته ولزم اتباع تقييد الشيخ واما جواب
بن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فهو حسن لو سلم مما اشرنا
اليه في الرد الاول وقد يجاب عنه بان التحدي في المعجزة اما
مطابقة وهو واضح او لزوما كالعلم والخبر في المثل المذكورة

وفيه

وفيه نظر قوله كالضرب والقتل مثال للفعل الذي
وقع التحدي بعدمه ص واحترز بقوله خارق للعادة من
المعتاد فانه يستوي فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد
السحر ونحوه وان كان سببه العادي نادرا خلافا لمن جعل
السحر خارقا لكن لسبب خاص به ومن المعتاد ايضا ما يوجد
في بعض الاجسام من الخواص كجذب الحديد لحجر المغناطيس
انما اشترط كون الفعل خارقا لعدم ثبوت الاعجاز بدونه
وايضا فان المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول ومعتاد
الوقوع لا يدل على ذلك لعدم اختصاصه ولا يشترط كون الخارق
معينا من جهته اتفاقا قوله ومن المعتاد ما يوجد في بعض
الاجسام من الخواص يشير الى ان المعجزة لا بد وان يعري وقوعها
عن جميع الحيل المعتادة في الكثرة او الندور ولاجل ان هذا
النوع النادر من المعتاد لا يدل على شي اورد البراهمة على
هذه الشريطة ان قالوا قد استقر في اذهان العقلا ما توصل
اليه الحكما من العلوم كالطلسمات وانواع الحيل كجر الثقيل بالخفيف
وقد اشتهر في اسرار الموجودات عجايب حتى ان من لم يعرف
حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد فراه تعجب من ذلك في

اولا روبته وقضى بانه مما يخالف العادات فما الذي يومنكم
ان مدعي النبوة اطلع على علم من العلوم وظهر له من
اسرار الموجودات ما اذا اتى به لمن لا يعرف ذلك عده خارقا
والجواب انا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل
المعجزات ونحن نعلم قطعا ان احياء الموتى وقلب العصى
حية وابراء الاكمه والابرص من غير معتادات ليس مما
يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه بغوص في هذه العلوم
وقد نعترف بالنبي قراين تفيد العلم واليقين بان ما اتى به
ليس من القبيل الذي ذكرتموه وقد طردت عادته في حق انبيائه
واصفيائه انه يقطع عنهم الوهم ببعدهم عن ارباب هذه العلوم
فشخص يخرج الى شعب شعيب بحيث لا يتوهم فيه مخالطة
السحرة واخر خلقه اميا يبعد من المخالطة لارباب العلوم
وتعلم الكتب وما كنت تتلو من قبله من كتاب الاية فقراين
الصدق المقترنة بما يرفع اللبس والمخالطون للانبيا المباحثون
عن احوالهم والساعون في ابطال دعواهم بجد ومن
احوالهم ما يحيل نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى البوح بانهم في
عناد في انكار نبوتهم وجحدهم هذا مع ان في نفوس الاعدا

والحسدة

والحسنة ما يحرك الدواعي الى البحث والتفتيش والعادة تحيل
ان يكون لشخص نسبة اليها ذكروه الا ويعلم ويفرح به وبهذا
نعرف الفرق بين المعجزة والسحر وهو ان السحر له سبب عادي
مرتبط به بخلاف المعجزة ولهذا عرف الشيخ ابن عرفة السحر
بقوله امر خارق للعادة مطرد الا مرتبط بسبب خاص به فال
وزعم القرافي انه غير خارق للعادة وغرابته انما هو بجهل
اسبابه لاكثر الناس كصنعة الكيمياء بعيد ص ويقوله
مقارن لدعوى الرسالة مما وقع بدون دعوى وبدعوى
غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية ش هذا الذي ذكرت
مما تتميز به المعجزة عن الكرامة وذلك ان الكرامة وان كانت
امرا خارقا للعادة فانها لا تكون مقارنة لدعوى النبوة
وبهذا يزول اللبس بينهما ومن ائمتنا من ذهب الى ان
الفرق بينهما ان الكرامة لا تقع عن اختيار وقصد من الولي
بخلاف المعجزة والمراد بالاختيار والارادة هنا الشهوة
والتمني اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور
العبد ومراده ومن الائمة من فرق بينهما بان كل ما وقع من
الخوارق معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي كاحياء الموتى وابرا

الاكمه وقلب العصا حية وفلق البحر اطوادا والاسناد بصرح
بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الاوليا وانما
يجوز ما يجري مجرى اجابة الدعوة ووجود ما في البرية
وغير ذلك مما يكرم الله تعالى به عباده ولا يبلغ خوارق
العادة وهولا يزعمون ان قول النبي لا يا نبي احد بمثل ما اتيت
به يمنع من وقوع شي من معجزات الانبيا على يد الاوليا لئلا
يودي الى تكذيب من ثبت صدقه وهو مندفع بان تحدي النبي
مقيد بانه لا يظهر ما اتى به على يد من يبغي معارضته ومناقضته
ولا على يد متنبي كذاب ويدل على هذا التقييد ان ظهور ما اتى
به على يد نبي اخر لا يقدح في معجزته اتفاقا ومذهب
المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يدي الولي
باختياره وبغير اختياره وان الفرق بينها وبين المعجزة
ما قدمناه اولا من دعوى النبوة وعدمها والولي انما يظهر
على يده ما يظهر من الكرامات ببركة متابعته للرسول
والاقتدا به فهو احق بالدلالة على صدق المتبوع وعاضد
له واما الفرق بين الكرامة والسحر فهو ان الكرامة ظهور
الخارق على يد عبد ظاهر الصلاح بخلاف السحر فان الخارق
فيه

فيه انما يظهر على ايدي الكفرة والفساق وحد بعضهم
الكرامة فقال هي عبارة عن ظهور خارق للعادة على يد
عبد ظاهر الصلاح ليس بنبي في الحال ولا في المال فخرج
بقوله على يد عبد ظاهر الصلاح السحر والاستدراج وهو خلق
الخارق على يد الاشقيا كالدجال وفرعون والجهلة الضالين
المضلين وبقوله ليس بنبي خرجت المعجزة وبقوله لا في الحال
ولا في المآل اخرج الارهاص وهو عبارة عن الولاية الدالة
على بعثة شي قبل بعثته كالنور الذي كان يظهر في جبين عبد
المطلب ماخوذ من الرهص بكسر الراو وهو اساس الحايط فاطلق
على هذه العلامات الارهاص لانها تاسيس لقاعدة النبوة
قوله كدعوى الولاية يعني على القول بجواز ادعايها وفيه
خلاف ص وبقوله متحدي به قبل وقوعه اي يقول اية
صدقي كذا مما وقع بدون تحديه كالارهاص ونحوه او تحدى
به لكن بعد وجوده ش التحدي هو طلب المعارضة واصله
في الحدي اي يتمارى فيه الحاديان ويقال تحديت فلانا
اذا ماريته ونازعته للغلبة وهو هنا عبارة عن قول النبي
اية صدقي كذا وليس من شرط التحدي ان يقول لا يا تي

احد بمثلها بل يكفي ان يقول ايتي ان يفعل الله كذا فيفعله
له فهي اجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته نعم تعذر
صدورها من مثله اذا كان يبغي معارضته لا بد منه لا لاجل
التحدي بل لاجل ثبوت الاختصاص فان المعجز لا بد ان تكون
مختصة بالنبي ولهذا شرط ان تكون خارقة للعادة واقعة
على وفق دعواه فان المعتاد وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق
لا اختصاص له به واذا كان لا بد من الاختصاص فالخارق
الواقع قبل اوان الدعوى تتساوى فيه الاقوال وتتكافى
فيه الدعاوي وكذا الواقع بعد دعوى الرسالة لكن لم يتحد
به اصلا ثم المعجز ان ادعيت معينة فشرط المعارض
مماثلته لها وان كانت غير معينة فقال سيف الدين الامدي
اكثر اصحابنا اشترط المماثلة والذي اختاره القاضي ان
المماثلة غير مشترطة وهو الحق وانما لم استغن بما قدمت
من اشتراط كون المعجز مقارنة لدعوى الرسالة عن هذا
الشرط وهو التحدي بها لانها قد تقترن بدعوى الرسالة
اي ولا يتحدى بها اي لا يدعيها اية صدقه ص وهل تجوز
تاخير المعجز عن موته قولان للاشعري وقال بالثاني ابو بكر

الباقلاني

الباقلاني وهو الظاهر فان حفظ ما نص عليه من احكام شرعه
في حياته لا باعث على تلقيه منه ش هذه المسئلة انما تعرض
في حق الرسول ولو كان نبيا ولم يامر الخلق بمتابعته لجاز
ذلك واما الرسول فاذا وصف شرعه وبلغه وقال ابني ان
يظهر بعد موتي من الحوادث كذا وكذا فهل يجوز ذلك صرح
المعتزلة بمنع ذلك ووافقهم القاضي الا ان ماخذه غير ماخذ
المعتزلة اذ المعتزلة بنوا على ذلك على القول بالتحسين والتقبيح
فقالوا لو نا خرت محنة الى بعد وفاته لكان في حال حياته
لا تجب توقيره وتعظيمه والوفا بحرمته ورعاية حق النبوة
والرسالة له وذلك منع للمخلوق من الرتبة السنية والمقامات
العلية وهذا لا يحسن ممن وجب ان يكون حكيما لطيفا
راعيا لصلاح البرية وابطال قولهم بوجهين احدهما من جهة
ابطال اصل التحسين والتقبيح ومراعاة الصلاح والاصلح
وقد سبق تحقيق ذلك والثاني على تقدير تسليم هذا
الاصل الفاسد لهم فقد يقال لا يمتنع ان يكون صلاح بعض
الخلق في ذلك اذ قد يعلم الله مرضا بعد حسد الاحبا ومنافستهم
واستحكام هذا الخلق في قلوبهم وبتزول عنهم هذا الخلق

بموت محسودهم ويتلقون حينئذ ما يكون منه بالقبول
واكثر الكفرة والفجرة اثما او نوا من حسدا وحب رياسة
وانفة من التبعية فلا يمتنع في العلوم على تسليم اصل
التحسين والتقبيح ان يكون صلاح قوم في تاخر المعجزة
واما القاضي رضي الله عنه فقد يحتج بان الرسالة مرجعها
الى تعلق الخطاب بالرسول وذلك ممتنع بعد الموت فكيف
تكون الاية لا تتحقق الا في وقت امتناع ما هي اية عليه
ويرد بانه تبين بعد موته انه كان مخاطبا بتبليغ ما بلغه
ولا يضر امتناع تعلق الخطاب عند وجود الاية فانها تدل
على ما سبق من دعواه وقد جوزنا تاخير الاية الى زمان
مضروب في حال الحياة فيتجه ان يتاخر الى اجل مضروب
بعد الوفاة ويتبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة
وربما احتج القاضي بان القول بذلك يودي الى ابطال الكرامة
اذ ما من كرامة الا ويجوز على هذا ان تكون معجزة لنبي تاخرت
الى بعد وفاته واجيب بان غاية بطلان كون الكرامة دليلا
قطعيا على ولاية من ظهرت على يديه لتطرق هذا الاحتمال فيها
ولا ريب انا نقول بموجبه فان دلالة الكرامة على الولاية ليست
قطعية

قطعية ولو امنا فيهما من هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال
كونهما استدراجا ويكون من ظهرت على يديه من اهل عداوة
الله تعالى ومن سبق القضا بانه لا تختم له بالسعادة ولهذا
كان الاولون لا يوثقون بها بل لا يزدادون معها الا خوفا
واحتج ايضا القاضي بما اشرنا اليه في اصل العقيدة من ان
تاخير ما يدل على الرسالة الى الوفاة فقد تضيع معه فائدة
البعثة وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث لهم
عادة على حفظ ذلك عنه من دور ولان فصاراه استبعاد
وجود الحفظ منهم لشرعه فلا يصح ان يكون دليلا على عدم
الجواز على انه يمكن تدوينه على وجه يتاتى حفظه بعد موته
هذا ان قلنا بان تكليف ما لا يطاق غير سايغ واما ان سوغناه
فالامر في ذلك واضح وبالله التوفيق ص وبقوله غير
مكذب مما اذا قال اية صدقي ان ينطق الله يدي فنطقت
بتكذيبه وفي تكذيب الميت المتحدى باحيايه قولان للقاضي
وامام الحرمين واختار بعض المتاخرين عدم القدح في تكذيب
اليد وشبههما لعدم التحدي بتصديقهما ش مذهب القاضي في
تكذيب الميت الذي تحدى باحيايه انه قادح لكن بشرط ان

لا نطول مدته في عوده الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه
ومذهب الامام ان ذلك غير قادح مطلقا وحجته ان
التحدي وقع بالاحيا وقد حصل وهذا حي كعز والفرق عنده
بين تكذيب الميت وتكذيب اليد والجماد ونحوهما ان نفس
النطق في اليد والجماد مكذب وهو نفس الاية والنطق في
احياء الميت هو الكذب وليس هو المدعي اية فافترقا من
جهة ان المكذب هو المدعي اية الصدق في احدى الصورتين
وليس المكذب في الاخرى هو المدعي اية وراى بعض
المتاخرين وهو ابن دهاق في شرح الارشادات تكذيب
اليد ونحوها لا يقدح ايضا لما اشرنا اليه في الاصل من ان
التحدي انما وقع فيه ايضا بمجرد النطق وقد وقع والتصديق
لم يقع التحدي به حتى يضر تخلفه قال المقترح والتحقيق
في هذه المسيلة مبني على البحث في وجه دلالة المعجزة وانها
لا تدل دلالة ادلة العقول وانما هي مرتبطة عند اجتماع
شرايطها بالصدق ضرورة فاذا تمهد ذلك قلنا في المسيلة
ليراجع العاقل نفسه ان ما يجده من نزول هذا الفعل من الله
منزلة قوله لمدعي النبوة صدقت هل يجده ضرورة عند
كون

كون الاية الخارقة مكذبة ام لا فاذا لم يحدث علم ان المعجز
المستعقبة العلم الضروري لم تحصل وهذا ماخذ الكلام
ص وهل دلالة المعجز على صدق الرسل دلالة عقلية
او وضعية او عادية بحسب القراين اقوال اما على الاولين
فيستحيل صدورها على يد الكاذب لما يلزم على الاول من نقض
الدليل العقلي وعلى الثاني من الخلف في خبره تعالى اذ تصديق
الكاذب كذب والكذب عليه جل وعلا محال لان خبره على وفق
علمه فيكون صدقا فلو انتفى لانتفى العلم ملزومه وهو محال
لما عرفت من وجوبه فان قلت قد وجدنا العالم منا بالشي يخبر
عنه بالكذب قلنا كلامنا في الخبر النفسي لا في الالفاظ لاستحالة
اتصاف الباري تعالى بها والعالم منا بالشي يستحيل ان يخبر الخبر
من قبله الذي قطع به العلم بخبر كاذب على غير وفق علمه
غايته ان يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب وايضا لو اتصف
الباري تعالى بالكذب ولا تكون صفاته الا قديمة لاستحال اتصافه
بالصدق مع صحة اتصافه به لاجل وجوب العلم له تعالى
فقيه استحالة ما علمت صحته ش اعلم ان دلالة المعجز لا يصح
ان تكون من جملة الادلة السمعية اذ يستحيل ان تثبت صحة

الادلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ثم اختلف الايمة
بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة اقوال الاول ان دلالتها
عقلية واليه ميل الاستاذ قالوا لان خلق الله تعالى لهذا الخارق
على وفق دعواه وتحديه مع العجز عن معارضته وتخصيصه
بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص
الفعل بالوقت المعين والمحل المعين على ارادته تعالى
لذلك بالضرورة وبالجملة فقد جعلوا التصديق في هذا القول
صفة للخارق الواقع على الوجه المخصوص مع جواز ان يعري
ذلك الخارق عن صفة التصديق بانعدام شرط من شروط المعجزة
فصارت صفة التصديق للخارق الحادث كساير صفات
الافعال الحادثة وقد علمت ان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن
نقيضها الجايز يدل عقلا على ارادة الفاعل وهو الباري تعالى
لذلك لما تقرر ان الطبيعة والعلة لا تخصصان جايزا بالوقوع
بدلا عن جايز يساويه واعترض على هذا القول بان التصديق
عندنا خبر عن الصدق وخبر الله تعالى ازلي لا يصح ان يكون
حادثا ولا صفة لحادث فلا يصح ان تتعلق به الارادة لانها
كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن وقد يجاب بان التصديق الذي
تعلقت

تعلقت به الارادة هو التصديق بهذا الخارق اي الذي خلقه
له دالا على خبره تعالى بصدق رسله فيكون خبره تعالى الدال
على صدق رسله مدلولا لهذا التصديق الحادث الذي هو متعلق
لارادته تعالى جل وعز او يجاب بان الكلام فيه حذف مضاف
اي الخارق بالشروط المذكورة يدل على ارادة الله تعالى صدق
التصديق اي صدق الرسل الناشي عن تصديقه تعالى لهم بذلك
الخارق والله تعالى اعلم وقد قرر امام الحرمين ان المعجزة لا تدل
دلالة الادلة العقلية من حيث يتصور وجود الخارق بدون دلالة
النبوة والدليل العقلي لا يصح ان يوجد عاريا عن دلالته وقال
المقترح وهذه مغالطة فان الدليل ليس مجرد وجود الخارق
وانما الدلالة من حيث اجابة دعوى المتحدي بالخارق فمجرد
الخارق لا يدل اذ فلم يكن هذا اقتضا على من اجراها مجرى الادلة
العقلية الثاني ان دلالتها وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع
على معانيها فانه لولا ان المواضعة قد تعرف بصريح يدل على التواضع
كما لو قال شخص لشخص ان فعلت فاعلم بذلك قصدي في طلبك
فعل ما وضعه عليه فان وقعت من معه المواضعة بفهم طلبه على حسب
ما وضعه عليه وقد تعرف المواضعة بصريح من احد المتواضعين

وفعل من الثاني من غير ان يسمع كلاما فاذا قال شخص في محفل
بمجلس ملك وقد تازر مجلسه بجمع انا رسول الملك اليكم وايتي
ان يخرق عادته وهو بمرآى من الملك ومسمع ثم قال ايها الملك
ان كنت صادقا فاخرق عادتك وقم واقعد فاجابه الى القيام
كان ذلك كالتصريح بالمواضعة على ان خرق عادته بغيابه
يدل على ارساله وظاهر كلام المقترح وكثير ان هذين الرايين
يرجعان الى قول واحد وهو ان الدلالة عقلية وانما اختلفا
في تقرير كونها عقلية والامر في هذا قريب الثالث ان دلالتها
عادية كدلالة قراين الاحوال على خجل الخجل ووجل الوجل
وخوف الخايف قالوا فان خلق الله تعالى لهذا الخارق
على هذا الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة فعلى
الرايين الاولين يستحيل عقلا صدور المعجزة على ايدي
الكاذبين اما على الاول فلما يلزم من نقض الدليل العقلي
بان يوجد ولا يوجد مدلوله فيصير ذلك الدليل شبهة ويصير
العلم الذي استلزمه جهلا مركبا وذلك قلب للحقايق ولا
خفا باستحالته واما على الثاني وهو المواضعة فلما يلزم من
الخلف في خبره تعالى لان حكم المواضعة في الفعل حكم الكلام

الصريح

الصريح ثم لما كان هذا يتوقف على معرفة استحالة الكذب
على الله تعالى ذكروا في بيان استحالته عليه اوجها اشرنا الى
بعضها في اصل العقيدة احدها للاسناد والامام فالاكل عالم
في نفسه حديث يطابق معلومه وهذا هو عين الخبر الصدق
والله جل وعلا عالم بالاشيا كلها على ما هي عليه فيكون كلامه
على وفق ذلك فاستحال عليه الكذب وهو الخبر عن الشي
بخلاف ما هو عليه ذلك الشي وذلك في حق من عم علمه ما لا يتناهى
محال واعترض على هذه الحجة بما اشرنا اليه في الاصل وهو ان
قيل قد وجدنا العالم منا بشي قد يخبر عنه بالكذب ولم يلزم
من كذبه جهله فليس العلم اذا ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما
للجهل اجيب عنه بمنع ان العالم بالشي يخبر المحل الذي قام به
العلم منه بالكذب والكذب الذي يوجد للعالم منا انما هو في
خبر لسانه اللفظي اما كلامه النفسي فلا يكون ابدا الا على وفق
علمه وغاية ما يجد في نفسه تقدير الكذب اخبارا ووسوسة
بالكذب لا الخبر بالكذب فالاله جل وعلا يستحيل عليه التركيب
حتى يقوم العلم والصدق بمحل والكذب بمحل اخر ويستحيل عليه
الوسواس والتقادير الكاذبة الثاني من ادلة استحالة الكذب

عليه تعالى ان كل مخبر بمجرد النظر اليه فانه يصح من العلم بدان
يخبر به على وفق علمه فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب اذ
لا يتصف بخابر وذلك يمنع ان يتصرف بضده الذي هو الصدق
فعليه منع لما علمت صحته وهو محال الثالث قد اتصف ثبت
اتصافه تعالى بالكمال والصدق صفة كمال ضدها نقص والنقص
على الله تعالى محال فوجب كونه صادقا فاما ان قلنا ان دلالة
المعجزة عادية بحسب القراين بحيث حصل العلم الضروري عنها
بصدق الآتي بها فانه يستحيل ان يكون كاذبا والا لانقلب
العلم الضروري جهلا ولم يجر سبحانه وتعالى عادته من اول
الدنيا الى الآن الا بعدم تمكين الكاذب من المعجزات واذا خيل
بسحر ونحوه اظهر الله فضيحته عن قريب فلله الحمد على معاملته
في ذلك ونحوه بمحض الفضل والكرم فيجوز ان تظهر المعجزة
على يد الكاذب لو انخرقت العادة ولا يحصل حينيذ بها علم
صدقه والا لكان العلم جهلا وتجويز خرق العادة عند حصول
العلم بالصدق في حق المحق لا يقدح في العلم اذ لا يلزم من
جواز الشي وقوعه الا ترى انا نجوز استمرار عدم العالم
مع علمنا ضرورة بوجوده اذ معنى الجواز انه لو قدر واقعا لم يلزم
منه

منه محال لذاته لا انه محتمل الوقوع ش هذا كلام في غاية الوضوح
وحاصله انه يجوز على القول بان دلالة المعجزة عادية ان تظهر
المعجزة على ايدي الكاذبين ولا يكون العلم حينئذ حاصلا بنبوتهم
والا انقلب العلم جهلا الا انه سبحانه وتعالى تفضل بعدم خرق
العادة في هذا الامر فلم يظهر المعجزة قط على يد كاذب بل عادته
سبحانه ان يفضح كل من اراد ان يبرز بمنصب النبوة وليس من
اهلها هذا فيما علم بالاستقراء من عادته تعالى فيما مضى واما في
المستقبل فقد كفانا الله هذه المؤنة بحصول العلم القطعي بان
النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فكل من ادعى بعده منصب
النبوة فليس له الا الاسلام او السيف ولا يلتفت الى قوله ولا الى الخارق
الذي يظهر على يديه وقد الزم المعتزلة الاصحاب بجواز صدور
المعجزة على ايدي الكاذبين من جهة اخرى وهي ان قالوا من
مذهبكم ان الله سبحانه يضل من يشاء ولا يتعين في حقه تعالى
مراعاة صلاح ولا اصلح فما الذي يؤمنكم من خرق خوارق العادة
على وفق دعوى المدعيين للنبوة ويكون المراد من ذلك اظهار
الضلالات فاما القايلون بالبراهين الاولين في وجه دلالة المعجزة
فاجابوا عن مقتضى الوجهين اما على الاول فقالوا لو انه يجوز من الباري

تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزة لاستحالة ذلك معها كما يجوز خلق
السواد في محل معين ولكن لا مع وجود البياض والمعين في
النقيضين محال والاضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعلم
الحاصل عنه جهلا وذلك محال واما على الثاني وهو ان الدليل
من جهة المواضعة فقالوا يجوز ان يضل لا بالخلف في القول
واذا كانت المعجزة تتنزل لمنزلة التصريح بكلام خاص على التصديق
فلا يصح الاضلال به لاستحالة الخلف في خبره تعالى فكان
لا يصح الاضلال بما يدل على التصديق وان كان بحكم المواضعة
واما على الراي الثالث وهو ان دلالة المعجزة عادية فان الجواب
ايضا سهل وهو ان ابه صدق النبي بحصول العلم لفاعل تلك المعجزة
ثم اذا حصل انتفى معه احتمال عدم الصدق لان العلم لا يحتمل
النقيض بوجه من الوجوه والا انقلب جهلا وتجويزنا
عقلا كذب المحق الذي تيقنا صدقه لا يقدح في العلم بصدقه
لان معنى جواز الكذب في حقه انه لو وقع بدلا عن الصدق
الواقع في حقه لم يلزم منه محال لا ان معناه احتمال وقوع
الكذب في حقه وكثير اما نعلم وقوع اشيا في علمنا ضرورة مع
تجويزنا عقلا نقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فانه

لو بنيرب

لنه عاقل وان كنا نجوز عدمنا بمعنى لو استمر عدمنا ولم نوجد
اصلا لم يلزم منه محال لا بمعنى ان عدمنا محتمل الحصول
لنا حال علمنا بوجودنا قوله في حق المحق الاولى تعلقه بخرق
العادة اي تجويزنا عقلا خرق العادة في حق المحق بمعنى
لو كان الواقع في حقه الكذب بدلا عن الصدق الذي علمنا وقوعه
في حقه لما لزم منه محال لا يقدح في علمنا بصدقه ص واذا علم
صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام بدلالة المعجزة وجب
تصديقهم في كل ما اتوا به عن الله تعالى ويستحيل منهم الكذب
عقلا والمعاصي شرعا لانا مامورون بالاقتدا بهم فلو جازت
عليهم المعصية لكنا مامورين بها به قال ان الله لا يامر بالفحشا
وبهذا نعرف عدم وقوع المكروه منهم بل والمباح على الوجه الذي
يقع من غيرهم وبالله التوفيق ش الكلام في عصمة الانبيا عليهم
الصلاة والسلام في موضعين احدهما قبل النبوة والثاني بعدها
اما حكمهم قبل النبوة فالذي ذهب اليه اكثر الاشاعرة وطايفة
كثيرة من المعتزلة الى انه لا يمتنع عقلا على الانبيا عليهم الصلاة
والسلام قبل البعثة معصية كبيرة كانت او صغيرة وذهب بعض
اصحابنا الى انه يمتنع ذلك وهو مختار القاضي عياض على انه قال

تتصور المسئلة كالممتنع فان المعاصي انما تكون بعد تقرير الشرع
اذ لا يعلم كون الفعل معصية الا من الشرع وقال بعض اصحابنا
الامتناع بالسمع اذ لا مجال للعقل لكن دل السمع بعد ورود
الشرع على انهم كانوا معصومين قبل البعثة وذهب الروافض
الى امتناع ذلك كله عليهم عقلا ووافقهم اكثر المعتزلة في امتناع وقوع
الكباير منهم عقلا قبل البعثة ومعتمد الفريقين التقبيح العقلي
لان صدور المعصية منهم مما يحقرهم في النفوس وينفر الطباع
عن اتباعهم وهو خلاف ما اقتضته الحكمة من بعثة الرسل
فيكون قبيحا عقلا وقد سبق الكلام على فساد اصل التحسين
والتقبيح العقليين واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من
تعمد الكذب في الاحكام لان المعجزة دلت على صدقهم واما جواز
صدور الكذب منهم في الاحكام غلطا او نسيانا فمنعه الاستاد
وطايفة كثيرة من اصحابنا لما فيه من هنا فضة دلالة المعجزة
القاطعة وجوزه القاضي وقال المعجزة انما دلت على صدقهم فيما
يصدر منهم قصدا او اعتقادا قال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه
سهوا او غلطا لكن عند الاستاد بدليل المعجزة القايمة مقام قول
الله تعالى صدق عبدي وعند القاضي بدليل الشرع واما غير

الذكور

المذكور من المعاصي القولية والفعلية فالاجماع على عصمتهم
من تعمد الكبائر والصغائر الخسة خلافا لبعض الخوارج واما
اتيان ذلك نسيانا او غلطا فقال الامدي اتفق الكل على جوازه
سوى الروافض وهذا الذي ذكره لا يصح بل اتفقوا على امتناعه
فقال القاضي والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ وطايفة
كثيرة منا ومن المعتزلة بدليل العقل ايضا واما الصغاير التي
لا خسة فيها فجوزها عمدا وسهوا الاكثرون وبه قال ابو جعفر
الطبري من اصحابنا ومنعه طايفة من المحققين من الفقها
والمتكلمين عمدا وسهوا قالوا لاختلاف الناس في الصغاير
لان جماعة ذهبوا الى ان كل ما عصي الله به فهو كبيرة ولان الله
امر باتباعهم وافعالهم تجب الاقتدا بها عند اكثر المالكية
وبعض الشافعية والحنفية فلو جازت منهم المعصية لكنا
مامورين باتباعهم فيها قلت وبهذا تعرف عدم جواز وقوع
المكروه منهم فالحق ان افعالهم دايرة بين الوجوب والندب
والاباحة وليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم وهو
ان يقع بحسب مقتضى الشهوة بل لعظيم معرفتهم بالله تعالى وخوفهم
منه واطلاعهم على ما لم يطلع عليه غيرهم لا يصدر منهم المباح

الا على وجه بصير في حقهم طاعة وقربة كقصدهم تشريعه

او التقوي به على طاعة الله تعالى مما يليق بمقاماتهم الرفيعه

واذا كان اهل المراقبة من اولياء الله تعالى بلغوا في الخوف

منه تعالى ورسوخ المعرفة ما منعهم ان تصدر منهم حركة او سكون

في غير رضاه تعالى فكيف بانبيايه تعالى ورسله صلوات الله

وسلامه على جميعهم ص فصل ونبينا ومولانا محمد صلى الله

عليه وسلم قد علم ضرورة ادعاوه الرسالة وتحدى بمعجزات

لا يحاط بها ش نظم الدليل في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله

عليه وسلم ان يقال نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى

الرسالة وظهر الخارق على وفق دعواه مع العجز عن معارضته

وكل من ادعى الرسالة وظهر الخارق على وفق دعواه مع العجز

عن معارضته فهو رسول الله تعالى ينتج ان نبينا ومولانا محمد

صلى الله عليه وسلم رسول الله جل وعلا اما الصغرى فهي معلومة

بالتواتر الذي ينقله الموافق والمخالف والتواتر يفيد العلم

ضرورة على ما تقرر في اصول الفقه واما دليل الكبرى فقد تقدم

في وجه دلالة المعجزة واعلم ان من المنكرين لنبوة نبينا ومولانا محمد

صلى الله عليه وسلم اليهود وهم فرقتان فرقة امتنعت من تصديقه

لما تضمنته شريعته من نسخ بعض شريعة موسى صلى الله عليه
وسلم وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا في احالته على ان
النسخ يستلزم البدا وبعضهم تمسك في احالته على النقل
فقالوا ان موسى عليه الصلوة والسلام نص ان شريعته لا تنسخ
وانه قال تمسكوا بالسبت ابدا الفرقة الثانية
تعرف بالعيسوية قالوا محمد صلى الله عليه وسلم رسول لكن الى
العرب خاصة والرد على من احال النسخ للبدا ان يقال ان عني
بالبدا ان عنيت ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خفيا عليه
عند شرع الحكم الاول ولذلك نسخه فلا نسلم لزوم ذلك في النسخ
فانه لو استلزم تصرفه في افعال عباده بمنع ما اطلقه في وقت
واطلق ما منعه في وقت البدا لاستلزمه تصرفه فيهم بافعاله
من نقلهم من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ومن الغنا
الى الفقر ومن الفقر الى الغنى ومن الحياة الى الموت واذا لم يدل
الثاني فلا يدل الاول كيف ومن المعلوم انه لا يمتنع في الحكمة ان
يامر الحكيم مريضا باستعمال الدوا في وقت ثم ينهاه عنه في وقت
اخر لعلمه بصلاحه في الحالين فمن الحكمة نهيهم عن القتال في
اول الاسلام لقلتهم وايجابه عليهم عند كثرتهم اذ قال الله تعالى

قاتلوا المشركين كافة هذا اذا تنزلنا الى القول باعتبار الصلاح
والاصلح والا فمعتقدنا ان الله يفعل ما يشا ويحكم ما يريد
ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم نقول لليهود وقوع
الخارق على وفق دعوى المتحدي مع العجز عن معارضة من
تحدى عليه لا تخلو اما ان يدل على صدق مدعي الرسالة اولا
فان لم يدل اذا لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه الصلاة
والسلام على زعمكم وان دل وجب تصديق محمد صلى الله عليه
وسلم وعيسى عليه السلام واما النسخ فهو لازم على شرعكم
ايضا اذ قد ثبت من نص التورية ان الله تعالى قد قال
لنوح حين خرج من السفينة اني جاعل كل دابة ماكلا لك ولذريتك
واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم وقد حرم بعد
ذلك في التورية اشيا كثيرة وفي التورية ان من شريعة
ادم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرموا ذلك وقد كان
من شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرموه
وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام
مباحا ثم حرمه موسى عليه السلام ولم يكن الختان واجبا
لذوي الولادة وقد اوجبوه واما دعوى ان موسى عليه

السلام

السلام نص على ان شريعته لا تنسخ فهذا انما لقنه لهم ابن
الراوندي وقد كان يعلم الغرف الشبه طلبا للدنيا ولا يخفى
كذب هذا النقل اذ لو كان حقا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى
عليه السلام ولا على يد نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
كما لم تظهر ولا تظهر على يد احد بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
اذ قال لا نبي بعدي وايضا لو كان ذلك النقل حقا لكان اولى
الازمنة بذكره والاحتجاج به الزمان الذي دعاهم فيه
نبينا صلى الله عليه وسلم الى الاسلام وقد بالغوا جهدهم في اخفا
نوره جهدهم حتى غيروا صفته في كتبهم وفي غيرها ولم يحتج
احد منهم بذلك مع شدة حرصهم عليه وتوفر الدواعي على الى
نقله لو كان موجودا حقا واما العيسوية فان سلموا صدقه
عليه الصلوة والسلام لزم تصديقه في جميع ما اخبر به وقد
اخبر بانه رسول الى الكافة وانه مبعوث الى الاحمر والاسود فاقرارهم
بنبوته ثم تكذيبهم في انه رسول لجميع اهل الارض لا يخفى تناقضه
لكل عاقل ص وافضلها القران العظيم الذي لم يزل يقرع
اسماع البلغا بتضليل كل دين غير الاسلام اياته تحرك بطلب
المعارضة على سبيل التعجيز حمية اللبس المتوقد في الفطنة الاقويا

المعارضة نظما ونثرا الخائضين في كل فن من فنون البلاغة
طولا وعرضا بحيث لا يغلب من معارضتهم امتنع كلمة وان لم يعرض
فيها بعجزهم فكيف وهم يسمعون في تعجيزهم صريح قوله تعالى
فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ثم تنزل معهم فقال قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله الآية ومع ذلك لم تتحرك نفسهم وهم المجبولون عليها ومن
عادتهم انهم لا يتمالكون معها ضبط انفسهم عند ورود ادنى
معارض يقدح في مناصبهم وان كان في ذلك حتف انفسهم فكيف
بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم وتدب فيهم دبيبا حتى
انهم بها في كل واد يهيمون لكن القوم اخرصهم انهم احسوا ان
الامر الالهي لا يمكن مقاومته اما انه ليس في طوقهم وهو الاصح
او للصرفة وهما قولان ومن لم يستح منهم وانتدب لمقاومة
هذا الامر الالهي كمسيلمة افتضح واتى بمخرقة يتضاحك منها
الى قيام الساعة ولو انهم نقل لهم القرآن نقل غيره من الكلام
نقل احاد لامكن الاعتذار عنهم بعدم الوصول كلا بل امتلأت
بحملته وحفظه واشادة امره الارض كلها سهلها وجبلها
بدوها وحضرها برها وبحرها مؤمنها وكافرها جنها وانسها

مطلب ذكر مسيلمة

وتطاول

وقطاولت ازمنته على تلك الصفة فربها من تسعمائة سنة
افيستريب عاقل بعد هذا في كونه من عند الله جل وعلا صدق
به نبيه صلى الله عليه وسلم هذا مع ما فيه من الاخبار قبل
الوقوع بالغيوب المطابقة ومحاسن العلوم الشرعية المشتملة
على ما لا يقدر البشر على ضبطه من المصالح الدينوية والاخروية
وتحرير الادلة والرد على المخالفين بالبراهين القطعية
وسرد قصص الماضين وتزكية النفس بمواعظ يعرف في ادنى
كادرها جميع وعظ الواعظين هذا كله على يد نبي امي لم يخط
قط كتابا ولا حصلت له مخالطة لذي علم ما يمكن بها تحصيل
ادنى شي من ذلك علم ذلك كله بالضرورة وما كنت تتلوا من قبله
من كتاب الاية ش اعلم ان لنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
ايات ومعجزات كثيرة لا حصر لها والفرق بين الاية والمعجزة
ان الاية تدل على صحة ما جا به وان لم يتحدى بها والمعجزة مشروطة
مع ذلك بالتحدي ومعجزته العظمى التي تحدى بها الكافة على القران
وقد اجمع المسلمون قاطبة على انه معجز واختلفوا في تعيين
الوجه المعجز الذي تحدى به منه وان اشتمل على وجوه من الاعجاز
فقال بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه ونظمه الخاص فقط وقال

قوم اعجازه فصاحته وجزالته فقط وقال امام الحرمين
والقاضي اعجازه بالمجموع وقال اخرون اعجازه بالصرف
عن معارضته وان كان في مقدورهم وهو قول لابي الحسن
الاشعري وهو قول النظام من المعتزلة قال النظام كانت
العرب تقدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه الصلاة
والسلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه
في جملة عدم تناقضه في اياته وتصديق بعضها بعضا
وقال قوم اعجازه انباؤه عن المغيبات فيما مضى ومما
هو آت وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقول
وبعض المحدثين اعجازه انه قديم وقال قوم اعجازه انه عبارة
عن الكلام القديم واحسن هذه الاقوال القول الذي اختاره
القاضي وامام الحرمين فانه صلى الله عليه وسلم تحدى بسورة من
القران وهي مشتملة على الامرين معا الجزالة والاسلوب الخاص
وانما يتحقق الاتيان بمثلها عند الاتيان بالمشتمل على الوجهين
معا فان الشاعر المفلق اذا جرد قصيدة بليغة ودعا الى
المعارضة بمثلها فعورض بخطبة بليغة او نثر مرسل بالغ اقصى
الفصاحة لم يكن الآتي بذلك معارضا لها ولو اتى شاعر بمثل

وزنها

وزن شعرهم عاريا عن فصاحته وجزالته لم يكن معارضا له
وهو نظير معارضة مسيلمة الكذاب له ببراهته يتضاحك
منها واما من ذهب الى ان اعجازه بالصرف فقد سبق التنبيه
على ضعفه فانه لو كان لنقل عنهم شيء من ذلك فيما مضى
ولو نقل لوجد فانه مما تتوفر الدواعي على نقله وايضا فلو كان
اعجازه بالصرفة لكان كونه في ادنى مراتب الفصاحة انسب
لظهور اعجازه كيف ولا خلاف في انه في اعلا مراتب البلاغة واما
من قال اعجازه في جملته بعدم التناقض فيه على طوله وتصديق
بعضه بعضا فلا ننكر انما ذكره من اعظم دليل على انه من لدن حكيم
عليم ولذا وصفه تعالى بانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه تنزيل من حكيم حميد الا ان التحدي لم يقع بذلك واما من
قال اعجازه انباوه عن المغيبات فلا ينكر ايضا اشتماله على ذلك
وانه من اصدق الايات الا انه لم يقع التحدي به اذ لا يتحقق
له في كل سورة والتحدي وقع بمطلق سورة وان لم تشتمل
على المغيبات واما من قال اعجازه بموافقته لقضايا العقول
فلا ينكر ايضا ان ذلك وصفه لكن التحدي لم يقع بذلك واما
من قال اعجازه لانه قديم فلا يصح لانه ان اراد بالقديم ما دل

عليه فقد سبق ان من شرط المعجزة ان تكون فعلا لله تعالى
وان اراد العبارات الدالة فلا يخفى انها حادثة واما من
قال الاعجاز انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح ايضا ولأ
فانه لا يمتنع ان يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز
واذا تقرر ان المعجزة على المختار للتحدي به البلاغة وان التحدي
قد استقر بالاتيان بسورة فقد قال بعض اصحابنا هذه السورة هي
المشتملة على اي التحدي وهذا ضعيف لان لفظ سورة فيها منكر
مطلق فلا تفيد بمثلها قدرا وقال الجمهور من اصحابنا يكفي اقصر
سورة كالعصر والكوثر والذي اختاره القاضي في كتاب النقض
وارتضاه ابو اسحق ان الاعجاز انما يتعلق بقدر ما من الكلام
بحيث يتبين فيه تفاضل ذوي البلاغة وهذا لا يتبين الا
فيما طال من السور بعض الطول قال وهذا لا ينضبط بخروج
وانما يصار في مثله الى التعارف بين اهل الخبرة والدراية بالبلاغة
والنظم وقد اعترض بعض اهل الزيغ والضلال على معجزة القرآن
فقالوا انكم زعمتم ان وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظمه
وبلاغته ثم اختلفتم اختلافا كثيرا على ما نعلمه من تفاصيل
الاقوال في ذلك فان من يزعم ان ذلك هو النظم فقط فقد
انكر

انكر الفصاحة والجزالة فيه معجزا وبالعكس فالعكس ومن زعم
انه الصرف فقد انكر الوجهين جميعا ومن قال بغير الصرف
فقد انكر كون الصرف معجزا وحق المعجزة ان تكون ظاهرة للكل
بحيث لا يستراب فيها البتة والجواب ان عجز الخلق عن معارضته
بسورة من مثله معلوم ظاهر لا يستراب فيه البتة ولم يختلف
فيه احد وبهذا يعرف كونه معجزة والاختلاف بعد ذلك في وجه
اعجازه لا يقتضي الخلاف في كونه معجزة ولا في عدم ظهور ذلك
وانما هو خلاف في تحقيق الوجه الذي جاءت له الاعجاز وقد بينا
في اصل العقيدة عجز البلغاء عن معارضته بيانا شافيا لا يحتاج
الى شرح قوله الا قوتا المعارضة هي القوة والقدرة على الكلام
قوله واتى بمخرقة اي مضحكة وحمق لدلالتها على خرقه وهذا
كقوله عندما سمع بسورة الفيل الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب
وثيل وخرطوم طويل وان ذلك في خلق ربنا القليل والواو في قوله
وثيل للعطف وثيل الذكر وحكي عنه ما هو اسخف من هذا مما هو
معروف مشهور تنبيه قال ابن التلمساني الفصاحة عبارة
عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح الغرض منه والجزالة
عبارة عن دلالته على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها

مطلب
مخرقة مسيلمة

والنظم عبارة عن الاسلوب الخاص في ترتيب الاقوال بعضها
مع بعض ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في مواردها
وذلك انواع واصناف ومجموع الجزالة والنظم هو البلاغة
قلت والمشهور بين البيانيين ان الفصاحة توصف بها الكلمة
والكلام والمتكلم فمعناها في الكلمة ان تكون خالصة من تنافر
الحروف احترازا من نحو قوله غدائره مستشزرات الى العلا والحكم في ذلك
الذوق السليم ومن الغرابة احترازا من قوله ما لكم تكأكأتم
علي كتكأكئكم على ذي جنة افرنقعوا عني ومن ضعف القياس
احترازا من قوله الحمد لله العلي الاجلل اذ قياسه الاجل بالادغام
وبعضهم يزيدون ان تكون غير مكروهة في السمع احترازا من
نحو قوله كريم الجرشا شريف النسب واما معناها في الكلام
فان تكون كلماته فصيحة على ما سبق لا تنافر بينها احترازا من نحو
قوله وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر والا
من ضعف التاليف احترازا من نحو ضرب غلامه زيدا ومن
التعقيد المعنوي احترازا من نحو قوله وما مثله في الناس
الا مملكا ابو امه حي ابوه يقاربه واما معناها في المتكلم
فهو ان يكون له ملكة يقدر بها على التعبير بالفصيح عما يقصده
من

من كلمة او كلام واما البلاغة فلا يوصف بها الكلام والمتكلم
امامعناها في الكلام فهو ان يكون فصيحا جاريا على ما يقتضيه
الحال اي اي السبب الذي ورد الكلام لاجله فالكلام الوارد
لدفع انكار منكر فانه يناسبه ان يوكد بحسب مراتب الانكار
والوارد لافادة خالي الذهن من الحكم يناسبه ان يلقا اليه
الكلام غير موكد والوارد لافادة من مشعر بالحكم شاك فيه
تستحسن ان يوكد له الكلام من غير وجوب وقد يعكس الامر
في هذه الثلاثة لعوارض تقتضي ذلك والاحوال وما يليق بها
متسعة جدا مقررة قواعدها في فن علم المعاني واما معناها
في المتكلم فهي ملكة يقتدر بها على التعبير بكلام بليغ فعلم من
هذا ان البلاغة اخص من الفصاحة فكل بليغ فصيح وليس كل
فصيح بليغا وقد تطلق احداهما على الاخرى توسعا والبلاغة
طرفان اعلا وهو الاعجاز فالحاكم فيه الذوق وادنى وهو ما اذا
بدل عن حاله التحق عند البلغا باصوات الحيوانات
وبينهما مراتب لا تكاد تنحصر ص ثم هذا الى ما له من المعجزات
التي لا تحصى ثم الى ما جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات
التي كانت ان تفصح بل افصحت قبل بعثته خلقا وخلقا ثم مع

ذلك كله الدال الله تعالى صدقه بذكره باسمه وبجميع وصفه
في الكتب الماضية قال الله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي
الامي الاية واطلق السنة الاحبار فربما من ميعثه بجميع
ذلك حتى انه سبحانه بفضله مما الكريه زوال اللبس عن نبوته
ان منع العرب من التسمي باسمه الخاص به الا اناس قليلون
تسموا فربما من مولدهم باسمه رجا حصول النبوة لهم لما سمعوا
من الاحبار ثم من عظيم فضل الله في ازالة اللبس انه لم يطلق
لسان احد من اوليك الذين تسموا باسمه بدعوى النبوة
يعني ان الدال على نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
اشيا كثيرة كل واحد منها يصلح لان يكون دليلا مستقلا لو
انفرد كيف وقد اجتمعت كلها فيه ومرجعها الى طريقين عقلي
ونقلي اما العقلي فوجوه احدها معجزات بلاغة القران
على ما سبق وثانيها انه صلى الله عليه وسلم اخبر عن المغيبات فطابقت
خبره فمنها ما ورد في القران ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي
ورد في القران فمنه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان
كما اخبر لان الروم غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى
ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده

الله

الله تعالى اليها وقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم الايه وقد وقع ذلك لان المراد بالقوم اولي باس
عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رضي الله عنه الى قتالهم
وعند اخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه الى قتالهم وقوله
تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض والمراد بهم الصحابة رضي الله عنهم بدليل قوله منكم
وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين
في صدر الاسلام واما الذي ورد في الاخبار فمنه قوله صلى الله عليه
وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت خلافة الخلفا الراشدين
هذا القدر وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر وهذا اخبار عن بقايهما بعده فكان ذلك وقوله صلى الله
عليه وسلم لعمار رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي
رضي الله عنهما يوم صفين وهذا يدل ايضا على خلافة علي رضي الله عنه
بعده وقوله عليه الصلاة والسلام للعباس حين اسر افد نفسك
انك ذو مال فقال لا مال عندي فقال صلى الله عليه وسلم اين المال الذي
وضعته عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري
فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم

هذا احد غيري وانك لرسول الله فاسلم ومنها اخباره عن موت
النجاشي حين موته ونحو هذا مما هو كثير مشهور الوجه الثالث
وهو انه صلى الله عليه وسلم قد بلغ في الحكمة النظرية كمعرفة
الله تعالى وصفاته واسمايه واحكامه والحكمة العملية وهي علم
الاخلاق وسياسة البدن وتدبير امر الخلق المبلغ العظيم
الذي لا يمكن العقلا الوصول اليه في صبين من السنين
ووصل اليه بغتة من غير تعلم ولا مخالطة لاحد معروف بالعلم
الوجه الرابع انه اعطي معجزات كانشقاق القمر وتسليم الحجر
وانقياد الشجر وتسليم الحصى واحياء الموتى وتكثير الطعام
القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية
الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما لا يحصر
وهو مشهور مستفيض في كتب الاحاديث وبعضه وصل التواتر
الوجه الخامس الاستدلال بسيرته واوصافه التي تواترت البنا
وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول عمره الى اخره فان
احدا ما سمع منه كذبة قط وقد اعترف له اعداوه بذلك وايضا
لو صدر منه الكذب ولو مرة في عمره لنبزه اعداوه بذلك وثانيها
ترك الدنيا والاعراض عنها وعن زخارفها على الدوام حتى انه رتبا
عرضوا

عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة لترك هذه الدعوى فلم يلتفت
اليها وثالثها كان في اعظم الدرجات في السخاوة حتى انه سبحانه
عاتبه عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط والشجاعة حتى انه
لم يفر قط ولا تزحزح للفرار من معركة قط حتى في يوم احد
ونحوه مما عظم فيه الرعب ورابعها كان في غاية الفصاحة
والبلاغة حتى ان فصاحته قد اعيت بلغا الخطبا من العرب العربا
ولذا قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم وخامسها انه
عليه الصلوة والسلام تحمل في اداء الرسالة انواعا من المشاق
والمتاعب لا يلبث معها الامن هو على الحق من الله تعالى وهو
مع ذلك مصر على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه فتور
ولا في اسرارهم قصور وسادسها انه صلى الله عليه وسلم كان مع
اهل الدنيا في غاية الترفع ومع الفقرا والمساكين في غاية التواضع
وسابعها ما كان عليه من حسن الخلق حتى انه لا يزداد مع الغضب
الاحلما وثامنها حسن ذاته الكريمة وما اشتمل عليه من المحاسن
التي هي خرق عادة ولم توجد لبشر سواه وما احسن قول عبد الله
ابن رواحة الانصاري رضي الله عنه يشير الى محاسنه صلى الله
عليه وسلم خلقا وخلقا لو لم تكن فيه ايات مبينة لكان منظره

بنبيك بالخبر ولهذا اسلم ابوذر رضي الله عنه عند روينه
اياه وقال لما رايت وجهه عرفت انه ليس وجه كذاب
ولا خفا ان مجموع هذه الاوصاف بل بعضها لا يكون لغير الانبيا
عليهم الصلوة والسلام واما النقلي فهو نصه تعالى على نبوته
في الكتب الماضية وذكر الانبيا له وايضا وهم على اتباعه
وهذا الدليل وحده كان بدون المعجزة فان شهادة من ثبتت
نبوته لاحد بالنبوة دليل قاطع على ثبوت نبوته وان لم تظهر
معجزة على يده وقد تواترت عن الاحبار الاحبار عن كتبهم
وانبيايهم بنبوته قبل بعثته معينين اسمه وبلده وصفته
وايضا فلم يزل نص نبوته والحمد لله موجود في التورية
والانجيل والزبور الى الان قال الله تعالى لموسى ابن عمران
اني سا قيم لبني اسرايل من اخوانهم نبيا مثلك اجعل كلامي
على فيه فمن عصاه انتقمت منه فقوله تعالى من اخوانهم يدل
على ان هذا النبي ليس من بني اسرايل بلا محالة فانه اما من
العرب او الروم فاما الروم فلم يكن منهم نبي سوى ايوب عليه
السلام وقد كان قبل موسى بزمان فتعين ان المراد بالاخوة
العرب فالذي بشرت به التورية اذا نبينا ومولانا محمد صلى
الله

الله عليه وسلم قال بعض علما قرطبة ناظرني يوما احد احبار اليهود
واهل الذكا منهم في هذا فقال هذا كله صحيح لا اجد فيه اعتراضا
عليه غير انه قال تعالى سا قيم لبني اسرايل ولم يكن محمدا صلى الله
عليه وسلم رسولا الا الى العرب فقلت له ما على الارض من يجهل امر
محمد صلى الله عليه وسلم وانه قال بعثت الى الاحمر والاسود والحر
والعبد والذكر والانثى وهذا ينطق انه مبعوث الى الخلق كافة
قلت وليس المراد في قوله تعالى سا قيم لبني اسرايل ما يقتضي
اختصاص بعثته لهم فقط اذ ليس فيه شي من ادوات الحصر وانما
عينوا بالذكر لدفع ما يتوهمون انه لا يبعث اليهم من ليس منهم
ثم قال لهذا العالم القرطبي فقال ذلك الحبر ما يمكنني ولا غيري
دفع ذلك وبذلك اخبرنا اسلافنا اليهود عنه انه قال بعثت
الى الخلق كافة الا فرقة من فرق اليهود يقال لها العيسوية
تقول بنبوته ومعجزاته وتنكر انه بعث الى غير العرب ولسنا
على شي مما نحن عليه ثم عطف على يهودي الى جنبه وقال له لكن قد
جرانا على اليهودية وبالله ما ادري كيف يكون الخلاص من
امر هذا العربي وفي التورية ايضا جا الله من سينا واشرق من
ساعير واستعلن من جبل فاران ومعه جماعة من جبال فاران

فمجيه تعالى من جبل سينا عبارة عن مجي امره وشرعه لموسى
عليه السلام وانزاله التورية عليه فيه اذ عليه كلم موسى فهو على
حد قوله في القران وجا ربك والملك صفا واشراقه من جبل ساعير
عبارة عن انزاله الانجيل على عيسى عليه السلام واظهار دينه
لان ساعير من جبال الروم واستعلاقه من جبل فاران عبارة
عن انزاله الفرقان وبعثه نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
منها اذ لا خلاف ان فاران هي مكة وقد قال الله تعالى في التورية
ان الله اسكن هاجر وابنها اسمعيل فاران وانظر تعبيره في التورية
عن ظهور شرع نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بالاستعلان
المؤذن بكمال الظهور فهو نظير قوله في القران ليظهره على الدين
كله وقال تعالى في التورية لهاجر ام اسمعيل حين دعته قد
سمعت خشوعك في اسمعيل وستكون يده فوق يد الجميع ومعلوم
ان اسمعيل عليه السلام وولده لم تكن ايديهم الا تحت يد اسحق
لان في ولد اسحق كانت النبوة فلما بعث الله سيدنا ومولانا محمدا
صلى الله عليه وسلم جعل يد بني اسماعيل فوق يد الجميع ورد النبوة
فيهم واغناهم وعظمهم وبارك عليهم جدا كما قال في التورية وفي
الزبور الذي بايديهم الا ان ذكر صفة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم

وسلم وقال فيه ويجوز من البحر الى البحر ومن منقطع الانهار
الى منقطع الانهار وانه يخر اهل الجزاير بين يديه على ركبهم
ويلحس اعداوه بالتراب وتاتيه ملوك بالقرابين وتسجد
له وتدين له الامم بالطاعة والانقياد لانه يخلص المضطر البايس
ممن اقوى منه وينقذ الضعيف الذي لا ناصر له ويروف بالضعفا
والمساكين وانه يعطي من ذهب بلاد سبا ويصلي عليه في كل وقت
ويدوم امره الى اخر الدهر وفي الزبور ايضا ان الله تعالى اظهر
من صهيون اكليلا محمودا فالاكليل كناية عن الرياسة ومحمود هو
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وفي الزبور ايضا ليفرح اسرايل بخالقه
وبنوه صهيون من اجل ان الله اصطفى لهم امة واعطاهم النصر وسدد
الصالحين منهم بالكرامة يسبحون الله على مضاجعهم ويكبرونه
باصوات مرتفعة بايديهم سيوف ذوات شفرتين لينتقم من الامم
الذين لا يعبدونه يوثقون الامم بالقيود واشرافهم بالاغلال
فانظر من هذه الامة التي سيوفها ذات شفرتين ينتقم الله بهم من
الامم الذين لا يعبدونه ومن المبعوث بالسيف من الانبيا ومن
الذين يكبرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم وباصوات مرتفعة
في الاذان وفي الزبور ايضا تقلد ايها الجبار بالسيف فان ناموسك

وشرايعك مقرونة بيمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون
تحتك وفيه ايضا يقول الله تعالى لداود عليه السلام سيولد
لك ولدا ادعى له ابا ويدعى لي ابنا فقال داود عليه السلام
اللهم ابعث فاعل السنة كي يعلم الناس انه بشر فولد داود
الذي ادعى ابنا لله تعالى هو عيسى عليه السلام لانه من احفاد
داود فاعتبر كيف دعا داود عليه السلام الله تعالى حين فزعه
ما اخبره به من شان ولده عيسى عليه السلام ان يبعث الله
تعالى فاعل السنة وكاشف الغمة نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم
ليعلم الناس ان عيسى عليه السلام بشر عبد لله تعالى وليس
بابن لله وكذا قال المسيح في الانجيل الذي بايدي الكفرة اليوم
اللهم ابعث البارقليط لا يجيكم ما لم اذهب فاذا جا وضح العالم
على الحقيقة ولا يقول من تلقا نفسه شيا ولكنه بما يسمع
يكلمكم ويسوسكم بالحق الى ان قال عنه ويعظمني ثم تمادى
على وصفه بكلام بين وقال ايضا هو يشهد لي كما شهدت له
وانا اجيكم بالامثال وهو ياتيكم بالتاويل وفي الانجيل ايضا
ان المسيح قال للحواريين من ابغضني فقد ابغض الرب
ثم تمادى الى ان قال فلا بد ان تتم الكلمة التي بها الناموس

انهم

لا تهتم ابغضوني مجانا فلو قد جا المنحنا هو الذي يرسله الله
اليكم من عند الرب روح القسط فهو شهيد علي وانتم ايضا
لكنكم قديما كنتم معي هذا قولي لكم لكيلا تشكوا اذا جاو
المنحنا بلسان السريانية وهو بالروميه البارقليط وبالعربية
محمد صلى الله عليه وسلم وفي الانجيل ايضا عن المسيح انه ضرب
مثلا للدنيا فقال مثل الانبيا كمثل رجل غترس كرما ومضى
على ذلك ثم ضرب مثلا للانبيا ولنفسه في كلام كثير ثم
لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعله الموكل اجرابا لكرم وافصح عن
امة محمد صلى الله عليه وسلم فقال سا قول انه سيزاح عنكم ملك
الله تعالى تعطاه الامة المطيعة العاملة ثم ضرب مثلا بصخرة
ثم قال من سقط على هذه الصخرة سيكسر ومن سقطت عليه
سينهشم يريد بذلك محمدا صلى الله عليه وسلم من ناواه وحاربه
اظهره الله عليه وقال اشعيا النبي عن الله تعالى عبدي الذي
سرت به نفسي انزل عليه وحيي فيظهر في الامم عدلي يوصي
الامم بالوصايا فلا يضحك ولا يسمع صوته في الاسواق يفتح العيون
العور ويسمع الاذان الصم ونحيي القلوب الغلف وما اعطيه
لا اعطيه غيره احمد يحمد الله حمدا ثم اشار الى بلده مكه فقال

ليفرح البرية وسكانها يهللون الله على كل شرف ويكبرونه
على كل رابية لا يضعف ولا يغلب ولا يميل الى الهوى ولا
يسمع في الاسواق صوته ولا يذل الصالحين الذين هم
كالقصبة الضعيفة بل يقوي الصديقين وهو ركن
المتواضعين وهو نور الله الذي لا يطفى ولا يخصم حتى تثبت
في الارض حجتي وينقطع به العذر والى توريته ينقاد
الحق فانظر الى هذا التصريح بنبينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم من غير ما وجوه فمن ذلك قوله بوصي الامم
وفي الانجيل ان المسيح قال اني لم ابعث الى جميع الاجناس
وانما بعثت الى الغنم الرافضة من نسل بني اسرايل فلا
يجوز ان يكون الى الامم جميعا غير محمد صلى الله عليه وسلم وفي
صحف حيقوق النبي جا الله من التين وتقدس من جبال فاران
وامتلات الارض من تحميد احمد وتقديسه وملك الارض
بهيبته الى ان قال في احره وترتوي السهام بامرك يا محمد
ارتواء وفي صحف اشعيا لتفرح ارض البادية العطشى
ولتبتهج البوادي والفلوات لانها ستعطى باحمد محاسن لبنان
وكمثل حسن الدساكين والرياض وفي صحف اشعيا ايضا انت
ايام

ايام الافتقاد اتت ايام الكمال ثم قال لتعلموا بني اسرايل
الجاهلين ان تسمونه ضالا وهو صاحب النبوة تعترون ذلك
على كثرة ذنوبكم وعظم فجوركم وفي صحف اشعيا ايضا يقول
قبلي قم ناظر فما ترى تخبر به قلت ارا راكبين مقبلين احدهما
على حمار والاخر على جمل يقول احدهما لصاحبه سقطت بابل
واصنامها النجرة فصاحب الجمل هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
كما ان صاحب الحمار هو عيسى عليه السلام مشهورين بذلك
وانما سقطت عبادة الاصنام ببابل من دون الله وهدمت
اوثانها بنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وامته لا بعيسى
عليه السلام ولا بغيره فما زالت ملوك بابل يعبدون الاصنام
من لدن ابرهيم الى زمان نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
وامته وفي صحف حزقيال يقول عن الله عز وجل بعدما ذكر معاصي
بني اسرايل وشبههم بكرمة وقال لم تلبث تلك الكرمة ان قلعت
بالسخطة ورمى بها على الارض واحترقت السهايم ثمارها
فعند ذلك غرس غرس في البدو وفي الارض المهملة العطشا
وخرجت من اغصانها الفاضلة نار اكلت تلك الكرمة حتى لم
يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب فاعتبر هذا النفر لحيه

وبصفته بلده كلها وقوله الارض المهملة البد والعطشا وتلك
صفات مكة لانها صحرا ولانها كانت مهملة من النبوة من عهد
اسمعيل عليه السلام وفي صحف دانيال عليه السلام وقد
نعت الكذابين وقال لا تمتد دعوتهم ولا يتم قربانهم واقسم
الرب بساعده لا يظهر الباطل ولا تقم لمدعي كذب دعواه
اكثر من ثلاثين سنة فاعتبر من هذا الكلام عدم طول دعوة
الكذابين وهذه دعوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
قريبا من تسعمائة سنة وهي باقية الى يوم القيامة وقال
ايضا دانيال النبي وقد ساله الملك بخت نصر عن منام نذراها
وطلب ان يخبره بها ثم بتفسيرها فقال ايها الملك رايت صنما
بارع الجمال اعلاه من ذهب ووسطه من فضة واسفله من
نحاس وساقه من حديد ورجلاه من فخار فبينا انت تنظر
اليه فذا عجبك اذ نزل حجر من السما فرض راس الصنم فطحنه
حتى اختلط ذهبه وفضته ونحاسه وحديده وفخاره
ثم ان الحجر ربي وعظم حتى ملا الارض كلها فقال له بخت
نصر صدقت فاخبرني بتاويلها فقال له دانيال عليه السلام
اما الصنم فامم مختلفة في اول الزمان وفي وسطه واخره

فراس

فراس من الذهب انت ايها الملك والفضة ابنك من بعدك
والنحاس الروم والحديد الفرس والفخار امتان ضعيفتان
تملكهما امراتان باليمن والشام والحجر النازل من السماد بن نبي
وملك ابدي يكون في اخر الزمان يغلب الامم كلها ثم يعظم حتى علا
الارض كلها كما ملاها ذلك الحجر فانظر هل كان لنبي غير نبينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم بعث الى جميع الامم وجعل جميع اجناسها
على اختلاف اديانها واختلاف لغاتها جنسا واحدا وهي لغة
واحدة اذ كلهم يقراون القران بلغة العرب ويدينون بدين
واحد وبالجملة فنصوص الكتب الماضية في اثبات رسالة نبينا
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وبشارات الانبيا والاحبار به
لا تكاد تنحصر ويكفي هذا الذي اشرنا اليه منها في هذا المختصر
ليلا نخرج فيه عن الغرض قوله الا ناسا قليلين تسموا قربا
من مولده باسمه عددهم سبعة محمد بن مسلمة الانصاري ومحمد
احيحة الجلاح بضم الهمزة وحاين مهملتين مفتوحتين بينهما
ياء ساكنة والجلاح بضم الجيم واللام مخففة واخره حاء مهملة
ومحمد بن درا البكري بتخفيف الرا ومحمد بن سفيان بن مجاشع
ومحمد بن حمدان الجعفري ومحمد بن خزاعة السبلي ومحمد بن اليحمودي

بفتح البا وضم الميم وفتحها ص فصل فاذا وقفت لعالم
هذا كله حصل لك العلم ضرورة بصدق رسالة نبينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الايمان به في كل ما جا به عن الله
سبحانه جملة وتفصيلا كالحشر والنشر بعين هذا البدن لا لمثله
اجماعا وفي كونه عن تفرق او عدم محض تردد باعتبار دلايل
الشرع اما الجواز العقلي فيهما باتفاق وفي اعادة
الاعراض باعيانها طريقان الاولى تعاد باعيانها باتفاق
والثانية قولان الصحيح منهما اعادتها باعيانها وفي اعادة
عين عين الوقت قولان وكالصراط وكالميزان وفي كون الموزون
صحف الاعمال او اجساما تخلق امثلة لها تردد والجنة والنار
وعذاب القبر وسواله ش الحشر عبارة عن جمع الاجساد واحيايها
وسوقها الى الموقف وغيره من مواطن الاخرة والنشر عبارة
عن احيايها بعد مماتها واجمع المليون على ان الله تعالى يحيي
الابدان بعد موتها والدليل عليه ان الاعادة اما ان تكون بمعنى
اعادة الجواهر بعد اعدامها او بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديلها
وكلاهما ممكن وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالاعادة
حق وانما قلنا ان الاعادة بمعنى الاول ممكنة لان ماهية الجواهر

والاعراض

والاعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها لما عرفت ان القبول
لا يكون الا نفسيا والا لزم التسلسل وذاتها لا تنقلب بعد عدمها
فكما قبلت الوجود والعدم ابتدا تقبلهما انتهآ وانما قلنا انها
تقبل الوجود والعدم لانها لو لم تقبل الا الوجود لكانت قديمة
واجبة الوجود وهو باطل لما سبق من برهان حدوثها ولو لم
تقبل الا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان يكذبه واما
امكان للاعادة بمعنى الثاني وهو جمع الاجزا بعد تفريقها
وخلق الحياة فيها فواضح هذا اذا نظرت الى الاعادة بحسب
قبيلها وان نظرنا اليها بحسب فاعلها وهو الله جل وعلا فلا خفى
ان قدرته لا يتعاصى عليه ممكن وعلمه محيط بكل شي فلا تعذر اذا
لا من جهة القبيل ولا من جهة الفاعل والى نفي التعذر بذين
اشار القران في قوله تعالى قال من يحي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فنفى التعذر
من جهة المعاد القابل بقوله تعالى اول مرة اي ذاته قابلة
للوجود بدليل النشاة الاولى ويستحيل ان تنقلب الحقيقة من
امكان شي الى استحالته ونفي التعذر من جهة الفاعل بقوله
وهو الخلاق العليم بصيغة المبالغة وبقوله انشاها ثم

ارشد الى الجواب عن شبه المنكرين ومن شبههم استبعاد
جميع الاجزا الى بدنها المخصوص بعد اختلاطها بغيرها
كما قالوا ايذا ضننا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد والجواب انه
تعالى عالم بجميعها غير عاجز عن تاليفها وخلق الحياة فيها
كما قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم الاية ومن شبههم
انها اذا صارت ترابا فقد تغير طبعها عن طبع الحيوة التي هي
الحرارة والرطوبة فرد هذا الاستبعاد بقوله عز وجل الذي
جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واما ان الصادق اخبر بوقوع
هذا الممكن فهذا اما علم من الدين ضرورة واحتج المنكرون لبعث
الاجساد بوجهين الاول ان انسانا لو اكل انسانا اخر وصار
الماكول جزا من بدن الاكل فلو اعادهما الله بعينهما فاما ان يكون
الاجزا الماكولة معادة في بدن الماكول او في بدن الاكل وايا ما
كان فلا يكون احدهما معادا بعينه وبتمامه وهو خلاف
الفرض وايضا جعل الماكول جزا من بدن احدهما ليس اولى
من جعله جزا البدن الاخر لانه كان جزا لكل واحد منهما
قبل العدم وبالجملة ويستحيل جعله جزا منهما معا لاستحالة
حلول الشي الواحد بالشخص في محلين الوجه الثاني لو اعيد
البدن

البدن لم يخل اما ان يكون لمقصود اولا لمقصود وكلاهما باطل
اما الثاني فلانه يودي الى العبث والسفه واما الاول فلان
ذلك المقصود اما الايلام او تحصيل لذة او دفع الالم والاول لا يصلح
ان يكون مقصودا للحكيم والثاني باطل لانه ليس في هذا العلم
لذة بالحقيقة بل كل ذلك خلاص عن الم والثالث ايضا باطل لانه
يحصل بالبقا على العدم والجواب عن الاول ان للكل بدن اجزا اصلية
واجزا فضلية فالمعاد لكل واحد اجزاوه الاصلية والماكول فضل
من المتغذي فلا يعاد فيه والجواب عن الثاني ان افعاله تعالى
يستحيل ان تعلل بالاغراض وقد سبق بيانه ولو سلم الغرض على
سبيل الجدل فنقول لم لا يجوز ان يكون الغرض الالتذاذ قوله الاستقرا
دل على انه دفع الالم ممنوع بدليل ان الشي الملتذ به قد يحصل
مفاجاة فيلتذ به من غير ان يسبق الم الشوق اليه ولا الشعور به
اصلا وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفعا للالم فلا
نسلم ان لذة الاخرة كذلك فان قيل قد دل السمع على ان لذة الاخرة
من جنس لذات الدنيا كالاكل والشرب والاستمتاع وغيرها فتكون
ايضا دفعا للالم فالجواب ان لذات الاخرة يشبه بعضها لذة الدنيا
في الصورة ويخالفها في الحقيقة كما نقل انه لا شركة بينها الا

في الاسما وحينيذ لا يلزم اشتراكهما في دفع الالم تنبيهان الاول ذهب الامام الفخر الى انه لم يثبت بدليل قطعي عقلي او نقلي ان الله تعالى يعدم الاجزا ثم يعيدها واحتج غيره ممن جزم بعدمها بقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه والهلاك الفنا والاجزا من جملة الاشيا فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان الهلاك هو الفنا فقط بل التفريق ايضا هلاك الثاني اذا قلنا بعدم الاجزا فالمعاد عين تلك الاجسام المعدومة لا مثلها والا لزم ان المثاب والمعذب غير هذه الاجسام التي اطاعت او عصت وهو باطل بالاجماع واختلف اصحابنا في اعادة اعيان الاعراض الصحيح اعادة اعيانها وقال ابن العربي في سراج المريدين الذي عند اهل السنة ان تلك الاجسام الدنيوية تعاد باعيانها وباعراضها بلا خلاف بينهم قال بعضهم باوقاتها فيعاد الوقت ايضا كما يعاد الجسم واللون وذلك جايز في حكم الله تعالى وقدرته وهين عليه جميعه ولكن لم يرد باعادة الوقت بعينه خبر وقد قال الله تعالى في القران ما يدل على ان الوقت لا يعاد وهو قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها بمعنى غيرها في الوقت والا فالجلود الاول باعيانها

التي

التي عصت هي التي تعاد ابدًا تاليفها اذا تفرقت واعيانها
اذا اعدمت وقد بينا ذلك في كتب الاصول هذا ما يتعلق بالحشر
والنشر على اختصار واما الصراط فهو جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والاخرون وورد انه ادق من الشعرة وتكون
سرعة الناس عليه على قدر اعمالهم ومن امسك السموات والارض
ان تزولا قادر على ان يسير العباد على شي او على غير شي ولا معنى
للتجلجل الشك في ثبوته او التعرض لتاويله على خلاف الظاهر
كما سلكته المعتزلة واما الميزان فهو حق ورد به القران والسنة
وهو بعمود وكفتين عند اهل السنة والموزون فيه صحف
الاعمال او مثالات تخلقها الله تعالى ويزنها الله جل وعلا
على قدر اجور الاعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها
وانكر معظم المعتزلة ذلك واولوا الوزن على اعتبار الحسنات
وقالوا وزن كل شي بما يليق به وقال ابن المعتمر منهم تجوز
ولا يقطع به سمعا ولا يخفى بطلان القولين وقال الجبائي
تخلق الله تعالى جواهر على عدد الاعمال الصالحة وضدها
قيل وما ذكره غير بعيد الا انه ورد انه صلى الله عليه وسلم
سيل عن ذلك فقال توزن الصحف وهذا الوزن تخص بالمومنين

او عام لهم وللكافرين ويكون معنى قوله تعالى فلا نقيم لهم
يوم القيامة وزنا اي نافعا فيه تردد واما الجنة والنار
فثبوتهما مما علم من الدين ضرورة وهما مخلوقتان بدليل قوله
تعالى اعدت للمتقين وهبوط ادم منها ورؤية النبي صلى الله
عليه وسلم ليلة الاسرا وفي غيره وقد انكر جماعة من المعتزلة
خلقهما وزعموا انه لا فايدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب
وحملوا اعدت على انه من باب التعبير عن المستقبل بالماضي
لتحقق وقوعه وحملوا الجنة في قصة ادم على بستان من
بساتين الارض وهذا تلاعب بالدين وافعال الله لا تتوقف
على الاغراض بل يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ولو تنزلنا معهم
في ابقايها على الاغراض فما المانع من اشتمالها على فايدة
عجزت عقولنا عن الوقوف عليها ونقول المانع ان يكون
في اعدادها لطف في الايمان باكمال تحقيق الوعد والوعيد
وتنعم من كان بها من الحور والولدان ومن يرد عليهم من ارواح
الشهدا والاوليا والاطفال وكذلك ارواح الكفار بالنسبة
الى النار واحتجوا بانهما لو كانتا مخلوقتين لوجب ان لا ينقطع
نعيم الجنة لقوله تعالى اكلها دايم وظلها وقد قال تعالى كل شي

هالك

هالك الا وجهه والجواب ان ذلك بعد دخولهما في الاخرة
ونقول قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه عام مخصوص
واما عذاب القبر واحيا الميت فيه وسواله فهو حق عند جميع
اهل السنة ودليله القران الكريم اما في حق السعدا فقوله
تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون واما في حق الاشقيا فقوله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ولا يصح ان يكون المراد منه
عذاب الاخرة لعدم التقييد بالغدو والعشي ولقوله تعالى
ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فميز
بين العذابين وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والفا للترتيب
بالاتصال وورود الاخبار بالغة جدا الاستفاضة باستعاذته
عليه السلام من عذاب القبر وقال القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النار ثم لم يزل ذلك مستفيضا بين السلف
قبل ظهور البدع وقد نقل عن ضرار وبشر المريسي وجماعة
من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسيلة فيه ورد الارواح
فيه الى الاجساد وقالوا ان من مات فهو ميت في قبره الى يوم
القيامة وزعم ابو الهذيل من المعتزلة ان من خرج من الدنيا

على غير سمت الايمان فانه يعذب بين النفختين ويسيل

اذ ذاك واثبت البلخي والجبايي وابنه عذاب القبر للكافرين

والفاسقين دون المومنين وانكر واتسمية الملكين منكر

ونكير والشرع ورد بتسميتهما بذلك وقال صالح قبه من

المعتزلة عذاب القبر جايز ويجري على المومنين من غير

رد الارواح الى اجسادها وقال ان الميت يجوز ان يحس

ويالم وهو خلاف الضرورة وقالت طايفة من الكرامية

والمعتزلة ان الله تعالى يعذب الموتى في قبورهم ويحدث

فيهم الالام وهم لا يشعرون فاذا احيوا وجدوا تلك الالام قالوا

كالسكران اذا ضرب فانه يحس لها بعد اذا رجع اليه عقله

ومنع اصحابنا ان السكران لا يتالم وانما منعه من الانين

والتاوه حاله واعلم انه لا مانع في العقل من رد الحياة الى

بعض اجزايه فيجعل له من العقل والفهم ما يفهم به فيجيب

ويدركه الملكان منه وان لم نسمع نحن كلامه وكذا يجوز ان

يسمع كلام من سلم عليه وكل ذلك جايز وقد ورد السمع به

فيجب اعتقاد ظاهره ولا حاجة الى تكلف تاويله والله تعالى

على كل شي قدير وقالوا وليس في احيا الاطفال خبر مقطوع

به

به وظاهر الخبر يدل على التعميم الا انه لا بد في ذلك من تكميل
فهم ليعرفوا بذلك سعادتهم ويشفوا بهم وكذلك المعصومين
من الذنوب ويكون تعريفا لسعادتهم وقيل في قوله تعالى
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين احدى الحياتين حياة
القبر واورد عليه انه يلزم ان يكون ثلاثا واجيب انه نفي
الثلاثة انما هو بطريق المفهوم وهو ضعيف فيسقط لمعارضة
القاطع ويحتمل انه انما خص الحياتين بالذكر لانهما اللتان
انكروهما بعد الموت اما الحياة الاولى فمحسوسة فلا تحتاج
الى النص عليها فان تمسكوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى قلنا المنفي ان يذوقوا في الجنة حصص الموتة
التي لم تثبت الا الاولى فقط ثم خصت بالذكر وان تمسكوا
بقوله تعالى انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء قلنا المراد
ما داموا موتى فان قالوا انا نرى من ندفنه على حاله ونعلم
بالضرورة كونه ميتا قلنا هذا يؤذن من قائله بعدم طمانينته
الى الايمان وهو بمثابة استبعاد الكفرة حشر العظام البالية
ومن يسلم اختصاص الرسل برؤية الملك دون القوم وتعاقب
الملائكة فينا وقوله تعالى في ابليس وجنوده انه يراكم هو وقبيله

من حيث لا نرى نعيمهم لا يشك في التصديق بذلك كيف والنايم يدرك
احوالا من السرور والغموم والالم من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك
منه والبرزخ اول منزل من منازل الاخرة وفيه تغيير العادة
وخرقها فيصح ان يكون الميت حال مشاهدتنا له والقبر
حال نظرنا اليه على غير الحالة التي نشاهدها ولم نشعر بشي
مما هنالك والامر بيد الله تعالى يظهر من يشاء ويحجب من يشاء
نسأله سبحانه ان يجعلنا ممن امن به وملايكته وكتبه ورسله
ويختم لنا بخواتم السعداء ويومن روعنا في الدنيا والاخرة
ص ولا يقدح فيه مشاهدتنا للميت على نحو ما وضع في قبره
لان في الموت وما بعده خوارق عادات اخبر بها الشرع
وهي جايزة فوجب الايمان بها على ظاهرها ش يعني ولا
يقدح في الايمان بعذاب القبر والاحيا فيه والسوال
ولا يقدح في حمله على ظاهره مشاهدتنا الى اخره وقد سبق
شرح هذا المعنى قريبا من هذا النص وبالله تعالى التوفيق
ص اما ما استحال ظاهره نحو على العرش استوى فانا نصرفه
عن ظاهره اتفاقا ثم ان كان له تاويل واحد تعين الحمل
عليه والا وجب التفويض مع التنزيه وهو مذهب الاقدمين

خلاف

خلافا لامام الحرمين رض لما ذكرنا بجوز رم العقل اذا اخبر الشرع
بوقوعه يجب ان يؤمن به على ظاهره ولا يجوز تاويله والتعرض
لتاويله بدعة ذكروا ان ما اخبر الشرع به وكان ظاهره مستحيلا
عند العقل فانا نصرفه عن ظاهره المستحيل لانا نعلم قطعا ان الشرع
لا يخبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه ولو كذبنا العقل في هذا وعملنا
بظاهر النقل المستحيل لادى ذلك الى انهدام النقل ايضا لان العقل
اصل لثبوت النبوة التي يتفرع عنها صحة النقل فيلزم اذا من تكذيب
العقل تكذيب النقل ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره المستحيل
ان لم يكن له بعد ذلك الا تاويل واحد صحيح تعين الحمل عليه لعدم
وجود غيره وذلك مثل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فانه يستحيل
حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق بعد ذلك الا حمله على
المعية بالعلم والرعاية ونظيره الاهو رابعهم الاية ونحو ذلك مما
هو كثير وان كان له بعد ذلك تاويلات كل واحد منها مستقيم فهل
يعين واحد منها ليندفع اللبس على العوام وهو مذهب امام الحرمين
او يوقف عن التعيين ويفوض الامر الى الله تعالى دفعا للتحكم
وهو مذهب الاقدمين وذلك مثل قوله تعالى على العرش استوى
فان الاستوا بمعنى الاستقرار المكاني محال في حقه تعالى وبقي

بعد ذلك لنا وبلات صحيحة احدها ان يكون استوى بمعنى
استولى عليه بتصريفه كيف شا الثاني ان يكون بمعنى قصد
الى خلق شي هنالك الثالث ان يكون على بمعنى الباء واستوى
بمعنى كمل الخلق بالعرش الرابع ان المستقر فوق العرش
مخلوق من مخلوقاته يسمى استوا الى غير ذلك مما قيل والاظهر
مذهب الاقدمين في ترك تعيين بعضها وتفويض المقصود
منها الى الله تعالى مع القطع بتنزيهه جل وعلا عما لا يليق
به لان تعيين احد المحلوقات الجايزة بغير دليل بدعة
في الدين وخسار عظيم وتعيين من عين شيا منها كالامام
انما كان لدليل يرجحه من جهة اللغة او غيرها والله تعالى
اعلم ص فصل ومما جا به صلى الله عليه وسلم ويجب الايمان به
نفوذ الوعيد في طايفة من عصاة امته ثم يخرجون بشفاعته
صلى الله عليه وسلم والحوض وهل هو قبل الصراط او بعده اوهما
حوضان احدهما قبل الصراط والاخر بعده وهو الصحيح اقوال
ونظاير الصحف الى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة وعلمه
مفصل في الكتاب والسنة وكتب علما الامة ش اعلم ان نفوذ
الوعيد اختلف الناس فيه على مذاهب الاول ان الوعيد الوارد
في

الكتب الالهية انما جآء للتخويف فقط واما فعل الايلام فلا
وهو قول الباطنية واحتجوا بقوله تعالى ذلك يخوف الله
به عباده ولا يخفى فساده فان التخويف المذكور في الاية
انما هو في الدنيا وفي الاخرة يقع المخوف به واحتجوا ايضا
بان الحكيم ارحم الراحمين كيف يعذب حيوانا ضعيفا وغايته
انه بمعصيته انما قصر في حق نفسه لاستحالة ان يكون لله
نفع في عمل احدا وضرر به وايضا فالافعال كلها واقعة بارادته
تعالى وخلقه لا اثر للعبد في شي منها وهذا الكلام منهم ينبني على
التحسين العقلي وهو باطل وعلى طلب الاطلاع على سر القدر وهو
مما نهينا عن الخوض فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر
القدر فامسكوا والله سبحانه وتعالى يفعل ما يشا ويحكم ما يريد
ولا علم لنا بشي الا ان يعلمنا جل وعلا بفضله المذهب الثاني
ان العذاب انما يحسن في حق الكافر دون المسلم وهو مذهب
المرجية وجزموا بنفي عقاب من مات من اهل الكباير قبل ان يوفق
للتوبة واحتجوا بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسو على الكافرين
ودخول النار خزي بدليل من تدخل النار فقد اخزيته فهو خاص
اذا بالكافرين وبقوله تعالى قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب

وبقوله والالف واللام في العذاب للعموم وبقوله تعالى كلما القي
فيها فوج الايه وبقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الايه وبقوله
جل وعلا وهل يجازي الا الكفور لفظ مبالغة فوجب ان يختص
بالكافر لا يقال يعارضه قوله تعالى من يعمل سوا يجز به لانا نقول
يرجح عند التعارض اي الوعد على الوعيد لان رحمة الله تعالى
وفضله اغلب وبقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه
الايه وبقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة الايه وقوله تعالى
يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم والمراد المومنون لان الاضافة
تشعر بتشريف ما ولا شرف للكافر والجواب عن الجميع ان الايه
المخصوصة العذاب بالكافر مرادها عذاب وخزي خاص وهو
الذي يقتضي الخلود ولا فلاح بعده والعياذ بالله ولا خفا ان ذلك
خاص بالكافرين واما قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على
انفسهم وهو عام يقبل التخصيص وايضا فيحتمل ان المراد حض
العصاة على التوبة والرجوع الى الله تعالى وانه لا يقنطوا بفعله
الذنب من رحمة الله تعالى حتى يصدهم ذلك عن التوبة ويدل
عليه قوله تعالى اثر هذه الايه وانيبوا الى ربكم واسلموا له من
قبل ان ياتيكم العذاب الايه المذهب الثالث ان العذاب ثابت
حسن

حسن في حق الكافر وعصاة المومنين وهذا هو الذي اجمع عليه
اهل السنة والمعتزلة الا ان حسنه عند اهل السنة بالشرع
وعند المعتزلة بالعقل وايضا فليس هو دايم في حق من نفذ
فيه من عصاة المومنين عند اهل السنة ولا شاملا عندهم
لجميع العصاة لثبوت عفوه تعالى عن كثير وخالف المعتزلة
في الامرين وبالجملة فمذهب جميع اهل الحق واهل السنة ان
الناس على قسمين مومن وكافر فالكافر في النار مخلد فيها باجماع
والمومن على ضربين محفوظ من المعاصي عصمة وغير محفوظ فالاول
في الجنة ابدا باجماع والثاني صاحب صغاير فقط وصاحب كباير
وصاحب الكباير تايب وغير تايب فالقسمان الاولان ايضا
في الجنة وربما يكون بعد اهوال ثم يغفر الله سبحانه وغير التايب
في مشية الله مع اجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم وهم جماعة
من كل نوع من انواع المعاصي واما شفاعة سيدنا ونبينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم في اخراج عصاة المومنين من النار فلا خفي
في ثبوتها عند اهل السنة وانكرها المعتزلة على اصلهم في ان الفاسق
مخلد في النار كالكافر ولنبينا ومولانا صلى الله عليه وسلم شفاعات
اخر مشهورة في كتب الحديث نسيله سبحانه ان لا يحرمنا منها

واما ثبوت الحوض له صلى الله عليه وسلم فمشهور مستفيض نسئله
سبحانه وتعالى ان يجعلنا في الرعيل الاول من الواردين
منه واختلفوا هل هو قبل الصراط او بعده والتحقيق انه
له حوضين قبل وبعد واما تطاير الصحف فمشهور ايضا
واختلفوا فيمن ينفذ فيه الوعيد من عصاة المومنين هل
ياخذ كتابه بيمينه او امره موقوف وهو اقرب والله تعالى اعلم
ص واعلم ان اصول الاحكام التي تتلقى منها الكتاب والسنة
واجماع الامة وقياس الايمة واتباع السلف الصالح واقتفا
اثارهم نجاة لمن تمسك به وافضل التابعين بعد نبينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ومختار مالك الوقف فيما بين
عثمان وعلي رضي الله عنهما وعن ما قبلهما والصحابة رضي الله عنهم
ايمة عدول بايهم اقتديتم اهتديتم نفعنا الله بحبهم وامتنا على
سنتهم وحشرنا في زمرتهم امين يا رب العالمين فهذه عقيدة
اهل التوحيد المخرجة عن ظلمات الجهل والتقليد المرغمة انف كل
مبتدع عنيد نسله سبحانه ان ينفعنا بها بفضله ويشرح بها
صدر من سعى في تحصيلها بطوله وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد
عدد ما ذكرك وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون

ورضي

ورضي الله عن اله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين

ش مراده بالاصول الادلة وبالاحكام الاحكام الشرعية جمع حكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا والتخيير او الوضع فيدخل في الاقتضا الايجاب والتحريم والندب والكراهة والمراد بالتخيير الاباحة والوضع عبارة عن الحكم على الشي بانه سبب لاحد الاحكام الخمسة او شرط فيه او مانع منه فالمعنى ان الادلة التي يستند اليها في اثبات هذه الاحكام منحصرة في الاربعة التي ذكر وهي الكتاب والمراد به القران المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والسنة والمراد بها هنا ما اخذ عنه صلى الله عليه وسلم مما ليس بمتلو وينحصر ذلك في اقواله عليه الصلاة والسلام وافعاله وتقاريره والاجماع والمراد به اتفاق المجتهدين من امة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر ومن يرى انه لا ينعقد الا بنقضا اجماعهم الى انقراض عصرهم يزيد في التعريف الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من صحابي وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر والقياس والمراد به مساواة فرع الاصل في علة حكمه وانما اضاف القياس الى الايمة للتنبيه

على انه ليس كل قياس يعتبر بل الذي يقع من الايمة المجتهدين
لاتساع مقدماته وكثرة الغلط فيه والعالم متكلف بمعرفة
هذه الادلة ومسايلها وبمعرفة وجه استنباط الاحكام
الشرعية منها وهي معرفة العلم المسمى باصول الفقه وانما
مرادنا نحن بهذا الكلام هنا بيان مذهب اهل السنة في ان
الاحكام الشرعية لاتثبت بالعقل المحض بل بالنقل والعقل
المستنبط منه خلاف مذهب المعتزلة المحكمين العقول
في اثبات الاحكام الشرعية وقد سبق رد مذهبهم في فصل
التحسين والتقبيح قوله واتباع السلف الصالح الى اخره
نبه به على ترك البدع التي لا يشهد لها اصل من اصول
الشريعة والفرار منها غاية المقدور الى ما كان عليه السلف
الصالح رضوان الله عليهم سواتعلقت تلك البدع بالعقايد
ككثير من عقايد المعتزلة ومن في معناهم او بالاعمال الظاهرة
ككثير مما هو مشاهد في ازمنتنا وفيما قبلها ولا حول ولا قوة
الا بالله قوله والصحابة كلهم عدول هذا هو الذي عليه
جمهور العلما والمحققون من اهل الاصول وان كل من ثبتت صحبته
لا يسيل عن عدالته ولا يتوقف في روايته عرف اولم يعرف

ودليلهم

ودليلهم ظاهر الكتاب والسنة كقوله تعالى والذين معه اشدا
على الكفار الاية وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
الاية وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس الاية وقوله صلى الله عليه
وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه
وسلم خير القرون قرني وقوله لو انفق احدكم مثل احد ما بلغ
مد احدهم ولا نصيفه وفي المسئلة اقوال اخر غير مرضية
ومحلها علم الاصول والذي عليه الكتاب والسنة واجماع من
يعتد باجماعه ما تقدم وهو انه كلهم عدول مرضيين من غير
تفصيل والصحابي عند الجمهور من اجتمع مومنا مع النبي صلى الله عليه وسلم
في حياته ثم مات مومنا وان لم يرو عنه وان لم يطل وقوله من
اجتمع احسن من قول ابن الحاجب من راه لانه يخرج عنه مثل
عبد الله بن ام مكتوم رضي الله عنه وانما لم يشترط طول الاجتماع
في حق الصاحب بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم مع اشتراط ذلك
فيه لغة وغيرها بالنسبة الى غيره لان اجتماع المومن معه صلى الله عليه وسلم
وان كان لحظة يحصل له من البركة ونور الباطن ما لا يدخل تحت
حصر واذا كان كثير من الاوليا شوهد عظيم ارتقاء من اعتنوا
بنظرة واحدة او توجهه اليه بهمة مفردة فكيف بالاجتماع مع اشرف

الخلق ومن نورهم اصل الانوار كلها وفي ادنى انوارهم تعرف
جميع انوار الاوليا ومعارفهم صلى الله عليه وسلم ماذكره
الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون قوله وافضلهم
ابو بكر ثم عمر الى اخر هذه المسئلة اختلفوا الناس فيها
فقالت فرقة لا يتعرض للتفضيل بينهم وقالوا هم الاصابع في
الكف وقال غير هولا بالتفضيل ثم اختلفوا ففضلت الخطابية
عمر رضي الله عنه وفضلت الراوندية العباس رضي الله عنه وفضلت
الشيعة عليا رضي الله عنه وفضلت اهل السنة ابا بكر رضي الله عنه
قال القرطبي في شرح مسلم لم يختلف السلف والخلف ان افضلهم
ابا بكر ثم عمر ولا عبرة بقول اهل التشيع والبدع وقال القاضي
عياض في الاكمال قال ابو منصور البغدادي اصحابنا مجمعون
على ان افضلهم الخلفا الاربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم على
تمام العشرة ثم اهل بدر ثم اهل بيعة الرضوان ومن له مزية
من اهل العقبتين من الانصار وكذلك السابقون الاولون
واختلف فيهم فقيل من صلى للقبلتين وقيل هم اهل بيعة
الرضوان وقيل هم اهل بدر واختلف فيما بين عثمان وعلى رضي
الله تعالى عنهما فقيل هما على ترتيبهما في الخلافة واليه مال

اه نووي

الاشعري . وقيل فيهما بالوقف واليه نحى مالك رحمه الله تعالى
فقيل له في المدونة من افضل الناس بعد نبيهم فقال ابو بكر
ثم عمر او في ذلك شك وسقط عمر في بعض الروايات قيل
فعلي وعثمان فقال ما ادركت احدا ممن اقتدي به يفضل احدهما
علي الاخر ولابي المعالي قريبا منه وقال ابن العربي وكان شيخنا
الفهري يقدم عمر كثيرا ويقول لو قال احد بتقديمه على ابي بكر لقلته
ورحم الله الفهري لم يصب وجه النظر بل غاب عنه ادراك ان
ابابكر رضي الله عنه علم انه سيد هذه الامة غير مدافع ثم اختلف
في تاويل وقف مالك رحمه الله تعالى فقيل هو وقف على ظاهره
وقيل هو راجع للقول الاول انهم على ترتيبهم في الخلافة ويحتمل
وقفه وقف من يقتدي به انه لما وقع من الاختلاف والتعصب
حتى صار الناس فرقتين علوية وعثمانية وقيل ان سبب قوله
بالتفضيل بينهما طلبة العلوية حتى امتحن رحمه الله تعالى ومعنى التفضيل
كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وانما يثبت
بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعة الظاهرة اذ قد يكون على
اليسير من عمل السر اكثر من الكثير الظاهر وان كانت الاعمال الظاهرة
فيهما مجال لغلبة الظن بالتفضيل واختلف القايلون بالتفضيل

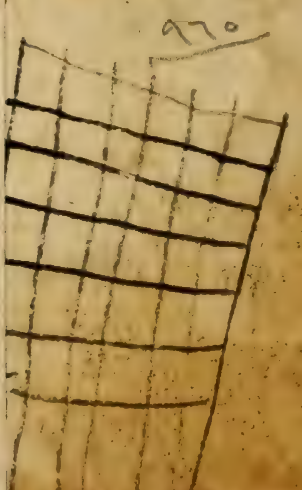
فقيل هو قطعي ومال اليه الاشعري واليه يشير قول مالك
في المدونة في تفضيل ابي بكر او في ذلك شك وقال القاضي
هو ظني قال لان المسيلة اجتهادية لو ترك احد النظر
فيها لم ياثم وكذلك اختلف هل التفضيل في الظاهر والباطن
او في الظاهر خاصة والقاضي نص كلامه القولين واحتج لـه
وتقويله على انه في الظاهر فقط قال لانه قد يكون في الباطن
على خلاف ما عندنا وذهبت طايفة الى ان من مات في حياته
صلى الله عليه وسلم افضل ممن بقي بعده واختاره بن عبد البر
لحديث انا شهيد على هولا وتزكيته بعضهم وصلاته عليهم
واختلف فيما بين عايشة وفاطمة رضي الله تعالى عنهما واحتج
كل باحاديث وتوقف الاشعري في المسيلة وتردد فيها
وبالجملة فكلهم سادات اجلة مختارون عند الله عز وجل
نفعنا الله بجميعهم وحشرنا في زمرتهم واماتنا على حبهم
والاقتدا بهداهم وهذا اوان الفراغ من هذا التعليق المبارك
ان شاء الله تعالى نسله سبحانه ان يختم لنا بالايمان والاسلام
واتباع السنة والمغفرة لجميع ذنوبنا بلا محنة في الدنيا ولا
في الاخرة وان يبوءنا مع الاباء والامهات والاخوة والذرية

والاحبة

والاحبة من اعالي الفردوس المنازل الفاخرة وان يسهل
العلم على كل من نعاطى هذا الشرح واصله ويختم له بخواتم
السعدا ويشرح صدره ويزكي في الدنيا والاخرة فعله
وقوله امين امين يارب العالمين والصلاة والسلام على
سيد الاولين والاخرين ورضي الله تعالى عن اله وصحبه ومن
تبعهم باحسان الى يوم الدين وسلام على جميع النبيين والمرسلين
واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله
رب العالمين

وافق الفراغ وكتابة هذا الزيج المبارك نهار الخميس من شهر الله رمضان
في العشر الاوسط منه من شهور سنة خمس وستين وتسعمايه

٩٦٥



دعا مبارك مستجاب

اللهم كيف ادعوك وانا انا وكيف اقطع رجاي عنك وانت انت الهي

ان لم ادعك فتستجيب لي فمن الذي ادعوه فيستجيب لي الهي ان لم اسالك فتعطني

فمن الذي اساله فيعطيني الهي ان لم اتضرع اليك فترحمني فمن الذي اتضرع اليه

ويرحمني الهي كما فلقت البحر لموسى عليه السلام وجعلت النار بردا وسلاما

على ابراهيم فنجيته عن ذلك واسالك ان تنجيني مما انا فيه وان تجعل

فرجا ومخرجا مما انا فيه قال من [illegible] من دعا بهذا الدعا ليلة الجمعة

قبل الوتر ما بين حسرة وسال حاجته تمما وجد اجابته قلبا لعزجه

حيا كان او ميتا والسلام بالكلم

وكم عالم في الناس لا يقتدي به — وكم جاهل في الناس اضحى مكرما

وكم بغلة من تحت شرح مذهب — ابوها عليها راكب يتكلما

تا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على خاتم الانبياء
والمرسلين وبعد فهذه رسالة نذكر فيها صور المناظرة بين السائل والمعلل ولا بد من معرفة
وظائفهما اما وظيفة السائل فثلاث المناقضة والنقض والمعارضة لان السائل اما
ان يمنع مقدمة دليل المعلل منعا مجردا او بالسند مثال الاول ان يقول لا نسلم قولكم
فقط ومثال الثاني ان يقول لا نسلم لم لا يجوز ان يكون كذا مثلا واما المنع بالدليل
فليس بمقبول في اصطلاح علماء المناظرة واما بيان صورة المناقضة التي تسمى بالنقض
التفصيلي ومنها نوع يسمى بالحل وهو تعيين موضع الغلط

